2006 105

Toplum ve Bilim

HANGİ MERKEZ, HANGİ ÇEVRE?

Şerif Mardin'le merkez-çevre analizi üzerine

Türkiye'de "çevresiz merkez" ve Garbiyatçılık *Meltem Ahıska*

Entegratif toplum ve muarızları *Fethi Açıkel*

Paradigmada tarihsel yorumun sınırları *Suavi Aydın*

Devletin sürekliliği, devrimin muhafazası, toplumun denetimi *Alim Arlı*

Merkez-çevre ilişkilerini yeniden düşünmek *Levent Gönenç*

Kültürel yabancılaşma tezi üzerine *Menderes Çınar*

Kent üretiminin ve kamu yaşamının örgütlenmesi *İhsan Bilgin*

İktisadi merkez-çevre paradigması *Selin Sayek Böke*

Uluslararası ekonomi politiğe Marksist yaklaşımlar *Ali Murat Özdemir*

Homo Balkanicus, Çılgın Türkler ve diğerleri *Sezgi Durgun*

Türkiye'de öjeni düşüncesi ve kadın *G. Gürkan Öztan*

Gadamer'in pratik felsefesi *Devrim Sezer*

SAYI 105 • 2006

Toplum ve Bilim

Bu sayıda... 3

Ahmet Çiğdem - Fethi Açıkel - Necmi Erdoğan - Tanıl Bora
Şerif Mardin'le merkez-çevre analizi üzerine 7

Meltem Ahıska
Hayal edilemeyen toplum: Türkiye'de "çevresiz merkez" ve Garbiyatçılık 11

Fethi Açıkel
Entegratif toplum ve muarızları:
'Merkez-çevre' paradigması üzerine eleştirel notlar 30

Suavi Aydın
Paradigmada tarihsel yorumun sınırları:
Merkez-çevre temellendirmeleri üzerinden düşünceler 70

Alim Arlı
Devletin sürekliliği, devrimin muhafazası, toplumun denetimi sorunu:
Merkez-çevre paradigmasının sınırlılıkları üzerine notlar 96

Levent Gönenç
2000'li yıllarda merkez-çevre ilişkilerini yeniden düşünmek 129

Menderes Çınar
Kültürel yabancılaşma tezi üzerine 153

İhsan Bilgin
Kent üretiminin ve kamu yaşamının örgütlenmesinde güncel eğilimler 166

Selin Sayek Böke
İktisadi merkez-çevre paradigması: Sonlandı mı, süregeliyor mu? 178

Ali Murat Özdemir
Uluslararası ekonomi politiğe Marksist yaklaşımlar 201

Sezgi Durgun
Homo Balkanicus, Çılgın Türkler ve diğerleri 245

G. Gürkan Öztan
Türkiye'de öjeni düşüncesi ve kadın 265

Devrim Sezer
Gadamer'in pratik felsefesi:
Hermenötik düşüncede gelenek ve deneyimin önceliği 283

DEĞİNİ

Ayşe Buğra
Bugün Karl Polanyi'yi okumak 301

Asena Günal
Can havliyle düşünmek: Onuncu Karl Polanyi Konferansı üzerine 306

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 309

Toplum ve Bilim

DÖRT AYLIK DERGİ

DÖRT AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ VE SORUMLU MÜDÜR
İsmet Tanıl Bora

YAZI KURULU
Fethi Açıkel
Suavi Aydın
Ulus Baker
Ahmet Çiğdem
Necmi Erdoğan
Refet Gürkaynak
Alev Özkazanç
Mithat Sancar
Semih Sökmen
Yüksel Taşkın
Nilgün Toker

YAYIN DANIŞMA KURULU
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak

YAYIN SEKRETERLERİ
Asena Günal
Kerem Ünüvar

SORUMLU YAZIIŞLERİ MÜDÜRÜ
İsmet Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIM
Özlem Özkal
Ali Artun
Ümit Kıvanç

KAPAK: Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI: Kirami Kılınç

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

MONTAJ
Şahin Eyilmez

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset

YAZIŞMA ADRESİ
Selânik Cad. 82/17
Kızılay 06640 Ankara
Tel. 312.425 36 00 • 312.425 20 71
Fax: 312.425 18 15

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

BİRİKİM YAYINLARI
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han
Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Toplum ve Bilim'in 105. sayısı, Türkiye'deki sosyal bilimler pratiğinin her zaman önemli bir boyutunu teşkil eden, işlevselliğini üniversiteden, reel politikaya, gündelik dile ve popüler kültüre de taşıyabilen merkez-çevre ilişkilerinin sunduğu kavramsal-teorik çerçeveyi analiz etmeyi amaçlayan bir dosyayla karşınıza çıkıyor. Merkez-çevre modeli, bir bakıma hep işlevsel oldu çünkü, kendi disipliner çerçevelerinde tanımladıkları biçimiyle kuşkuyla bakılan yaklaşımların sözgelimi sınıfsal analizin yahut olgusal olarak söylediğini teorik olarak söylemekten imtina eden tarihsel-düşünsel araştırmaların verimlerini içerebiliyor, yahut dinsellik gibi teorik nesne konumunu ideolojik bir baskılamaya borçlu olan kavramların daha gevşek siyasal-sosyolojik bir çerçeveye oturtulmalarını mümkün kılıyordu. Böylelikle, Shils'in problematize ettiği biçimiyle, merkez-çevre tasavvuru, tekil bilimler arasındaki geçişliliğin bir uğrağı olarak da manidâr bir konuma geldi. Şerif Mardin, bu konuyla ilgili sorulara verdiği kısa ama doygun cevaplarda, merkez-çevre geriliminin sunduğu teorik imkânların henüz tükenmediğine, ancak modelin daha ampirik bir biçimde zenginleştirilmesi gerektiğine işaret ediyor.

Merkez-çevre ikiliğine dayalı analizlerin, yerlilik iddiasına sahip çevreler tarafından sahiplenilmesi, aynı yaklaşımın Türkiye çalışan Batılı akademisyenler arasındaki popülerliği de anımsandığında şaşırtıcı bir hal alıyor. İki kesimin de, bu analizlerin ortaya çıktığı bağlamın muhafazakârlığını sorunlaştırmaması ve bu muhafazakârlığa meydan okuyan teorik çıkışlara benzer bir karşı duruşa sahip olmaları da ilginç. Sadece bu tespitler bile, merkez-çevre ikiliğine dayalı okumaların, ne kadar ciddi bir ağırlığa sahip olduklarını göstermeye yeter.

Merkez-çevre modeli gibi akademik kabuğunu kırarak, siyasal mücadelelerin farklı aktörleri tarafından popülerleştirilen yaklaşımların çok nadir olduğu unutulmamalı. Ecevit'in halkına yabancı Batıcı seçkinlere, kapitalist sömürücüler sıfatını da eklediği popülizmi soldan bir yorum sunarken; Batıcı, kozmopolit seçkinler karşısında "sessiz muhafazakâr/Müslüman kitle"nin mağduriyetini öne çıkaran popülizm de Türkiye sağının yanıtı oldu. İki taraf da, 1980 sonrasının bu yaklaşımları geçersizleştiren gelişmelerini dikkate almamak için benzer bir inat gösterirken, akademik alandan da destek görmeleri, artık böyle bir sayının zamanının geldiğinin bir başka işareti olsa gerek...

Merkez-çevre analizinin Türkiye'yi anlamaya dönük çalışmalarda toplumsal iktidar ve toplumsal yeniden üretim sorunları karşısında ne tür katkı ve zaaflar taşıdığını tartışmaya getiren Fethi Açıkel'in makalesi, tüketici olma iddiasından kaçınmakla beraber pekâlâ güçlü bir "zemin etüdü" niteliğinde. Tartışma, bu analizin Türkiye'de gördüğü ilginin saiklerini de kapsıyor. Açıkel'in merkez-çevre analizini "paradigma"laştırmak yerine verimli bir metafor olarak akılda tutma önerisinin, kendisiyle yapılan söyleşide Mardin tarafından da teyid edildiği, okuyucuların dikkatini çekecektir.

Söz konusu tartışmanın, Suavi Aydın'ın yazısında sürdürüldüğü söylenebilir. O da, merkez-çevre ikiliğine dayalı analizlerin, yetkin tarihsel, coğrafi ve antropolojik malzemeyi kullanmadan belirgin bir indirgemeyi yeniden üretme sorununa yol açtıklarını vurguluyor. Osmanlı tarihçiliğinin, merkez ve çevrenin mekân ve zaman içindeki değişkenliğini yok sayarak, bu indirgemeciliğe ciddi katkı sunduklarını savunan Aydın, Osmanlı yöneticilerinin, yerel dinamikleri dikkate alarak ve onlarla uzlaşarak, farklı çevreler için farklı yönetim stratejileri belirleme esnekliklerine dikkat çekiyor. Yine Aydın'ın Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devreden yerel seçkinlerin önemine dair vurguları ve bu seçkinlerin daha fazla araştırmaya konu olmaları gerektiğine dair temennileri de dikkat çekici.

Toplum ve Bilim'in kapağındaki "hangi merkez, hangi çevre?" sorusuyla doğrudan ilişkili yazısında Meltem Ahıska, "merkez"in çevreyi bilmek ve onu değiştirmek gibi bir kaygısının olmamasının "çevresiz merkez" imgesini güçlendiren bir etken olduğu iddiasını ortaya atıyor. Toplumun bir bütünlük olarak hayal edilememesi, ve yönetilmesine ilişkin teknolojilerin ve yöntemlerin üzerinde kafa yorulmaması; bu tekniklerin sorunsallaştırılması üzerine kurulu bir iktidar yerine simgeler ve nutuklarla yetinilmesine yol açıyor. Ahıska'ya göre, "merkez"in toplum korkusu da bunun hem bir nedeni hem de ciddi bir sonucu olarak kendisini gösteriyor.

Moderleşmeyle muhafazakârlığın yerleşik ayrımlarının geçersizliğini ele veren bu noktayla bağlantılı bir yazı: Alim Arlı, merkez-çevre modelinin ortaya çıktığı bağlamın, modelin muhafazakâr yönlerine olan etkilerinin altını çiziyor. Modelin, merkezi verili kabul eden ve merkezin kaygılarıyla çevreye bakanların "iktidar" söylemine yakın düştüğüne vurgu yapıyor. Yine Arlı, "hangi merkez, hangi çevre?" sorusunun eşliğinde, "1980 sonrası meydana gelen gelişmelerle, merkez-çevre arasındaki ilişkinin yeni bir düzeye ulaştığını ve merkez ve çevre arasındaki çatışmanın başka sorunlar temelinde yeniden ele alınması gerektiğini ve klasik tablonun ortadan kalktığını" savunuyor.

Menderes Çınar, klasik tablodaki ayrımın geçersizliğini, Kemalizm-İslâm ikiliği bakımından ortaya koyuyor. Merkez-çevre modelinin ayrıcalıklı bir kavramı olarak kültür kavramının, "kültürel yabancılaşma" tezi etrafında merkez ve çevre tarafından kullanılmasının vargıları üzerinde duruyor, Çınar. Kemalizm ve İslâm'ın merkez ve çevrenin ideolojik söylemleri olarak farklılaşmaktan çok benzeştiğini, bu benzeşimin, bir "dışlayıcı bağımlılık" olarak somutlaştığını, çünkü her iki konumun da siyaset-dışı bir mevziden konuştuğunu, kendi temsillerini siyasetsizleştirilmiş bir vasatta sunmayı amaçladıklarını söylüyor. Çınar'ın vardığı sonuç, merkez ve çevre arasındaki gerilimin kültürel bütünleşme esasında giderilmesinin, demokratik bir siyaset açısından önemli sorunlar yaratacağı şeklinde.

İhsan Bilgin'in kent üretimi ve kentsel yaşamın örgütlenmesindeki güncel eğilimleri sorgulayan yazısı, bu düzeyde bize, "*gated communities*" özelinde, halihazırda hem fragmanlaşmış merkezler ve çevreler olduğunu hatırlatıyor hem de herhangi bir merkezin, kendi konumunu var etmesinin, güvenlikle yalıtmaktan geçtiğini, herhangi bir çevrenin merkezle paylaşımının ise oluşumu zaten çevresel sömürü pratikleri üzerine kurulu mekânlar ve süreçler aracılığıyla mümkün olabildiğini gösteriyor. "Kapılı ve kapalı" olma hâli, sadece kentsel mekânların değil, siyasal ve politik kültürün, elit gruplarının, devlet ve pazarın da belirleyici özelliğidir artık. Bilgin'in yazdıklarını bir kere de, siyasal ve toplumsal süreçler ekseninde değerlendirmek yararlı olacaktır.

Selin Sayek Böke meseleyi ekonomik bağlamda ele alıyor. Sayek Böke, globalizasyon ve bağlı süreçlerle birlikte, merkez-çevre ikiliğinin ortadan kalkmadığını, tam tersine, merkez ve çevrenin kendileri olarak iktisadî konumlarının neredeyse sabitlendiği yeni bir düzey kazandığını belirtmektedir. Onun bu belirlemesi, aslında merkez ve çevre arasındaki diğer ilişkilerin istikâmeti ve mahiyeti açısından da aydınlatıcı olabilir: İster entegrasyon isterse çatışma, ister merkezin tahakkümü, isterse çevrenin istilâsı olarak adlandırılsın, merkez ve çevre arasındaki ilişkiselliğin evrimsel mantığı, bu ikiliğin taraflarının başlangıç konumlarında radikal bir dönüşüme işaret etmiyor.

Levent Gönenç ise, merkez-çevre paradigmasının Türk siyasal hayatını ve sorunlarını anlamak üzere hâlâ işlevsel olduğunu vurgulayan yazısında, merkez ve çevrenin, bu sıfatla özelliklerini kaybetmeksizin ancak birbirleriyle ilişkilerinin doğasını da etkileyen revizyonlara tâbi tutulması ihtiyacını sergiliyor. Bu revizyonlar, sözgelimi, çevrenin, uzak ve yakın olmak üzere farklılaştırılması suretiyle, çevredeki eğilimleri, aktörleri ve mekânları ayrıştırmamızı ve dolayısıyla, toptancı bir değerlendirmenin yaratacağı siyasal çıkmazlara da işaret etmemizi sağlayabilecektir. Gönenç'in yazısında, Türk siyasal hayatının günümüze kadar evriminin, merkez-çevre paradigması aracılığıyla verimli bir değerlendirilişini bulabilmek de mümkün.

Bu sayıda, dosya konusu dışında üç makale yer alıyor. Ali Murat Özdemir, uluslararası ekonomi politik disiplini içindeki Marksist yaklaşımları ele aldığı yazısında, hem bu yaklaşımları hem de bunlara yöneltilen eleştirileri son derece anlaşılır bir üslupla biraraya getiriyor. Klasik Marksizm, Bağımlılık Okulu, Dünya Sistemi Yaklaşımı, Düzenleme Okulu ve Gramsciyen Okul, Özdemir'in yazısında eleştirel bir çerçeveye oturtuluyor. Devrim Sezer'in makalesi, Gadamer'e yöneltilen eleştirilerin "haksızlığını" ortaya koymaya dönük. Ele aldığı eleştirilerden biri felsefi hermenötiğin modernliğe karşı neo-Aristotelesçi, muhafazakâr bir tepki olduğu, diğeri de Gadamer'in yeni bir tür gelenekçilik önerdiği. G. Gürkan Öztan, öjeni düşüncesinin temel savları ile dünyada ve Türkiye'de 1930'lu yıllardaki yükselişini anlattığı yazısında, etnisist karakterli milliyetçiliğin öjenist söylem ile kurduğu ittifakın ipuçlarını veriyor. Ulus devlet inşası sürecinde öjenik uygulamaların kadınlar bağlamında nasıl savunulduğuna bakıyor.

Çok önemsediğimiz bir yazıya dikkat çekerek bitirelim. Turgut Özakman'ın kitabı *Şu Çılgın Türkler*, neredeyse bir histeriyle karşılandı. 2005 yılının Nisan ayında piyasaya çıkan ve altı ay gibi çok kısa bir sürede 107. baskıya ulaşan kitabın gördüğü olağanüstü ilginin tartışmaya değer pek çok yönü olduğu kesin. Sezgi Durgun, bu kitapla ilgili yazısında siyaset sosyolojisi çerçevesinden, romandaki "Çılgın Türk" tasarımının ontolojik bir değer olarak yeniden üretilme biçimini iki eksen üzerinden tartışıyor: "Çılgın Türk" ifadesinin analizi ve romanın ana damarlardan birini oluşturan Osmanlı imgesinin temsil ettiği "hain ve gafil iç düşmanlar", yani milliyetçilikten nasibini almamış "vatan hainleri" tanımı.

AHMET ÇIĞDEM - YÜKSEL TAŞKIN

GELECEK SAYILARDA

SAYI 106 • 2005

Balkanlar

Bir jeostrateji nesnesi olarak değil, bir siyasal imgelem olarak Balkanlar'a bakış: "Kaos" olarak... "katastrof" (felâket) olarak... "sınır" olarak Balkanlar... Balkanlı tahayyülünün "entelektüel ütopya olarak Batı"yla imtihanı.

SONRAKİ SAYILAR

Sınıf

"Sınıf"ı nasıl tanımlamak gerekir? Kimlikle, cinsiyetle, mülkiyetle, işbölümüyle ilişkisi nasıl kurulabilir? Bugün "sınıf" maddeci temellerinden uzaklaştırılmakta, bir nevi işlevsizleştirilmekte midir? Sınıflar, nerede, nasıl teşhis edilebilir? "Ortodoks" sınıf analizlerinde bir "sorun" varsa... Globalleşme "çağında" sınıflar nasıl kategorize edilebilir? Emek süreçlerinin, "çalışma"nın sınıfların teşekkülündeki yeri... Sınıf ve kimlik arasındaki ilişki nasıl tasavvur edilmeli? Sınıfların toplumsal yeniden üretim matrisleri ve sınıf kültürleri... ve tabii Türkiye'de sınıflar.

Eleştirel Teori'ye yeniden bakmak

"Eleştirel Teori" ve bu teorinin kurumsal sahipliğini üstlenen Frankfurt Okulu, 1970'lerden başlayarak hem tekil sosyal bilimlerin özgü alanlarında hem de daha geniş teorik ve siyasî bağlamlarda etkili hale gelmiş önemli bir düşünsel oluşumdur. *Toplum ve Bilim*, Eleştirel Teori'nin mirasının neden hâlâ önemli ve işlevsel olabildiğini, "zamanın ruhu" ve "gerçekliğiyle" yüzleşmek durumunda kalan her teorik girişimin bu mirasa neden duyarsız kalamayacağını sormayı amaçlayan bir özel sayı planlıyor.

Şerif Mardin'le merkez-çevre analizi üzerine

Ahmet Çiğdem - Fethi Açıkel - Necmi Erdoğan - Tanıl Bora

• *Sizin temel araştırma ve ilgi alanlarınızdan birisi, İslâm'ın, Türkiye'de geçerli olduğu formla tanımlanması, kavramsallaştırılması, sorunsallaştırılması. 70'lerden bu yana "araştırma nesnenizdeki" dönüşümleri nasıl değerlendiriyorsunuz? Bu dönüşüm sizin araştırma programınızı nasıl ve hangi biçimlerde etkiledi? Bu araştırmada, en azından önceleri, merkez-çevre paradigmasını çok işlevsel bulmuştunuz. Şimdi yine aynı fikirde misiniz, hem bir toplumsal yapı analiz aracı olarak hem de kavramsal olarak?*

Şerif Mardin: Önce, merkez-çevre kavramının soyuttan somuta doğru ilerleyebilen, genişleyebilecek bir kapsamı olduğunu hatırlamamız gerekir. Edward Shils ve Polanyi kavramı daha soyut şekliyle anlamlandırdılar. Bir toplumsal analiz aracı olarak sunduğu imkânları S.N. Eisenstadt geleneksel imparatorlukların siyasi özünü anlatmak üzere 1963'te geliştirdi. Bu çok yönlü aracın kendi imparatorluğumuzun hem düşünce hem de toplumsal yapısını incelemek için bir imkân sağlayabileceğini düşünmüştüm. Konunun özü merkezin çevreyi kontrol altına almak için sarfettiği çabadır. İslâmi toplumsal-siyasal yapılarının da aynı problemle karşılaştığı söylenebilir. Ancak İslâm araştırmalarının çekirdeği (iman-yapı sorunu) merkez-çevre söyleminin dışında kalır.

• *Cumhuriyet* logos'*u ve mahallenin* ethos'*u arasında öne çıkardığınız çelişkilerin, günümüzdeki görünümleri hakkında neler söyleyebilirsiniz? Bu çelişkilerin sınıfsal temsiliyeti konusunda neler düşünülebilir?*

– "Mahalle" ethos'unun bilimsel bir yaklaşımla irdelenmesini temsil edecek bir çalışma daha ortada yoktur. İslâm'ın araçsal rolünü ve tarikatların yapısal özellikleriyle örtüşen yönlerini *Doğu-Batı* dergisinin ideoloji ile ilgili sayılarından birinde açıklamaya çalıştım. Türkiye'de "çevre"nin İslâm'la örtüşen yönü, yeni sınırlar çizmeye başlaması, sekülerleşme süreciyle belirginleşir. Merkez-çevre yaklaşımı, aslında kavramsal bir ilk adım olarak görülmelidir. Mikro seviyedeki özellikleri tarihî süreç içinde tespit edilince bu ikiliğin çeşitliliği ortaya çıkacaktır. Bugün merkez-çevrenin sınırlarının ne oranda "yumuşadığını" daha tam olarak bilmiyoruz.

Cumhuriyet'in kendine özgü itici gücüne bir *logos* denilebileceğini sanmıyorum. *Logos* insan iradesinin fevkında gelişen bir yönelimdir. Araçsal bir biçimlendirme, bana Cumhuriyet tarihimiz için daha anlamlı bir etken gibi geliyor. Cumhuriyet tarihimizin müphemliği biraz da bu açıdan anlaşılabilir.

• *Merkez-çevre ilişkisi Türkiye'de daha ziyade din ve kültür sosyolojisi açısından ele alındı. Acaba* Türk milliyetçiliğinin gelişimi *açısından bakıldığında nasıl bir tablo görüyorsunuz, merkez-çevre ilişkilerinin dönüşümü açısından? Milliyetçilik, merkez-çevre kopukluğunun giderilmesi ve emsalsiz kitle mobilizasyon dinamikleri yaratması açısından böyle bir teoride nasıl bir yere oturur?*

– Türk milliyetçiliğinin gelişimi kuşkusuz bir veya birkaç grubun işi. Bu gruplar entelijensiyanın türevleri olarak tanımlanırsa "merkez"den çıktıkları düşünülebilir. "Çevre" ise, milliyetçiliğin çok daha müphem bir seviyede, toplumun alt katmanlarındaki grupların itici gücünü anlatmaya yarayan bir kavram olabilir. Biz milliyetçiliğin portresini çizdiğimizde bu iki katmanın etkisini hâlâ birbirinden ayıramıyoruz. Ülkemizde alt katmanların etkisi hakkında (*subaltern studies* konusunda) çok az şey biliyoruz. Bu da, tabii, milliyetçiliği inceleyenlerin kavramsal "blokaj"larından, bazı varsayımların ötesine geçememelerinden ileri geliyor.

• *Merkez-çevre analizine, ekonomik ve sınıfsal süreçleri dahil etmediğinize dair bir eleştiri getirilegelmiştir. Bu eleştiri karşısında ne düşünüyorsunuz? Sınıfsal-iktisadi bir analizin nokta-i nazarı hesaba katılacak olduğunda, merkez-çevre paradigması içinde hangi noktalara bakmak, hangi soruları sormak anlamlı olurdu sizce?*

– Türkiye'de, birtakım istatistikî verilerin gruplaştırılması dışında sınıfsal süreçlerin –bana göre daha gerçek grup niteliklerinin– incelenmiş olduğuna kani değilim. Marx'ın da bildiği gibi, "sınıf", istatistiklerin ötesinde, karşılıklı etkileşimden oluşan bir toplumsal kümeleşmedir. Bizde tespit ettikleri bu istatistikî grupların çatışmasını incelemiş olduklarına inananlar vardır. Ancak, bu grupların birbirine ters düşen *amaçlarını* incelemek çatışma örüntüsünü tespit etmek değildir.

• *Merkez-çevre ekseninin/çelişkisinin devleti bağımsız, kendi kendisinden neşet eden bir iradeye ve güce sahip bir "şey", iktidarı da sıfır toplamlı bir oyun olarak gördüğü yönündeki eleştiriler yapıldı bir de... Bu eleştirileri nasıl karşılıyorsunuz?*

Devlet merkezli bir analiz bugünkü Türkiye toplumunu anlamak için ne ölçüde uygun bir perspektif sunuyor?

– Eleştirenler, "merkez-çevre"nin bir metafor olarak kullanılması gerektiğini, kavramı anlamlı kılacak olanın, zamanla toplumumuz hakkında yapılan kapsamlı araştırmaların birleştirilmesinden ortaya çıkacak bir sonuç olduğunu fark etmiyorlar.

• *Merkez-çevre paradigmasına yöneltilen eleştirilerden biri de, Oryantalizm ve Avrupa-merkezciliğin sorgulanmasına dayanıyordu. (Aslında, Osmanlı-Türk modernleşmesini yorumlamayı deneyen hemen bütün modellere yöneltilen bir eleştiri bu!) Bu eleştiri ışığında, sözkonusu analizin verimlerine ve zaaflarına ilişkin nasıl bir muhasebe yapardınız?*

– Merkezin çevre ile kurmaya çalıştığı ilişkinin, zorlukların, bunların üstesinden gelmek için geliştirdiği stratejilerin Oryantalizmle hiçbir ilgisi yoktur. Fransız monarşisinin gelişme sürecini ve merkeziyetçiliğini inceleyen, Oryantalist midir?

• *Yakın dönem Osmanlı literatürü/tarihyazımını merkez-çevre eksenindeki analizinize göre nasıl değerlendiriyorsunuz? Merkez-çevre ekseni açısından ve bu literatürün "paradigmatik" konumu açısından. Bugün Osmanlı nasıl okunuyor, nasıl okunmalı?*

– Ülkemizde yapılan tarihî araştırmaların büyük bir kısmının değeri yadsınamaz. Ancak bu araştırmaların iki özelliğine de değinmek gerekir. Birincisi, araştırmaların bir kısmının bulduklarının *anlamı* üzerinde durmamaları, özetle "kuru" bir tarihçilik. İkincisi, entelektüellerimizin *anlam* üzerinde duranlarının moda paradigmalara hayranlıkları. Başka bir ifade ile bu paradigmaların kendi tarihimiz için ne ifade edebileceklerini düşünmeden "şık" atılfarda bulunarak Batı'nın kendi tarihi için çıkardığı kavramları kendi tarihimizi anlama yolunda kullanmak.

• *Geç-modern ya da post-modern bir evreden geçtiğimize dair tartışmalar ışığında ve bu bağlam içinde, merkez-çevre paradigmasının hâlâ geçerliliğini koruduğu coğrafyalardan söz edilebilir mi?*

– Özgünlüğü şüpheli birtakım "global" analizler dışında "post-modernizmin" *Türkiye'nin şartlarında* neler ifade edebileceğini iletişim alanında çalışan bir-iki kişi incelemiştir. Fakat ülkemiz açısından post-modernizmin gerçek "yapısal" bir incelemesini hâlâ özlemle bekliyoruz.

• *Slovenya'dan bir adam (Žižek), bugün sosyal bilimler pratiğiyle biraz ilgilenen biri için tanıdık bir isim, kitapları, düşünceleri bir çok kişi tarafından tartışılıyor, hakkında yazılar yazılıyor, kitaplar çıkarılıyor. Türkiye'den bir çok kişi yurt-*

dışında doktorasını yapıyor, hem de iyi üniversitelerde. Bir çoğunun dil sorunları da yok. Ama bir kaç kişi hariç, 'global' sosyal bilimler pratiğinde öne çıkan ve sınırlı bir ilginin ötesine hitap edebilen düşünce insanları ve akademisyenler yok Türkiye'den. Bunu neye bağlıyorsunuz? Bir tür "taşralaşma", marjinalleşme mi? Modernleşme süreciyle ilgili bir yarımlık, "eksiklik" mi?

– Çok doğru bir gözlem. Bunun temelinde, sanırım düşüncemizde saklı olan felsefi engeller çok yer tutar. İçiçe olan bu engellerin arasında en önemlisi kendi düşüncesini devamlı olarak sınamanın eksikliği, kritik düşünce fakirliğimizdir. Bir diğer engel ise eğitimimizde Batı'dan gelen düşünceyi bir bütün olarak alarak kabul edip (onun da zaaflarını bir propaganda vesilesi yapmadan) yapısının daha derine giden özellikleri üzerinde durmamak, kısaca, Batı'yı sathi bir şekilde okumaktır. Bir diğer etken Türkiye'de herkesin bir "ekol" kurma isteğidir. Belirli bir konuyu nicelemeye adanmış bir seminer yirmi yıl içinde birikiminin ürünü bir "ekol" yaratabilir, ancak "ekol" irade ile yaratılmaz. Büyük "ekol"ler (Marx, Freud, Durkheim) kendilerine sunulan klasik bilgilerin zaaflarını inceleyerek, bu teorilerin eleştirilmesi gereken varsayımlarını ortaya çıkaran araştırmalarla şekillenmiştir.

• *Demin üzerinde durduğumuz sorunun akademinin sorunlarıyla bağıntısına da bakmalı... Türkiye'de üniversitelerin örgütlenme biçimi ve burada geçerli sosyal bilim ya da genelde bilim anlayışı konusunda neler söylenebilir? Hangi genellemelere gidilebilir? Sizin Ankara'da Siyasal'da, sonra ODTÜ'deki tecrübelerinizle bugünkü gözlemlediklerinizi kıyasladığınızda, ne gibi süreklilikler, ne gibi –olumlu ve olumsuz– kopuşlar görüyorsunuz?*

– Bu da doğru. Burada, galiba, tarihin ivmesi bize bir oyun oynadı (Bu konuda *Essai sur l'Accélération de l'Histoire*'ı hep hatırlarım). Örneğin Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde asistanlığımda siyaset biliminin hukukla ilgisinden yola çıkan Fransız kaynaklı bir siyaset bilimi yöntemi üzerinde durulurdu. Bizim kuşağımız bu öğretiyi yerinden oynattı. "Amerikan" siyaset bilimini getirdi. Hukuk-siyaset geleneğinin gelişmesine engel olduk denebilir. Halbuki hukuk-siyaset ilişkisi kendi başına Türkiye için önemli bir konudur, zamanla derinleştirilebilirdi. "Zamanın ivmesi", başka bir ifadeyle genel değişme süreci, yöntemin gelişmesini sağlayacak imkânı yok etti.

Hayal edilemeyen toplum: Türkiye'de "çevresiz merkez" ve Garbiyatçılık

*Meltem Ahıska**

> Sessizlikle sırları birbirine karıştırmayın! Söylenmesi yasak olan şey, ister dışsal, ister içsel olsun, gizli değil bulanık bir alan oluşturur.
>
> Henri Lefebvre, *Rhythmanalysis: space, time and everyday life*

Tehlikeli toplum

İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun bir oyunundan söz ederek başlamak istiyorum: *Karagöz Ankara'da* (1940). Eski Karagöz sanatına "milli bir anane" olarak sahip çıkan Baltacıoğlu,[1] Batı'dan gelen kültür karşısında can çekişen bu eski sanatın önemini vurgulamak için "yaratıcı" yöntemler kullanmış. Oyun, Karagöz'ün hayal perdesinde belirerek "münekkit beyler"e (metinden anladığımıza göre bu eleştirmenler aynı zamanda Karagöz oyunlarını da eleştirenlerdir) hitaben yaptığı konuşmayla başlar. Karagöz ihmal edilmiştir, perişan durumdadır: suratı "Bedri Rahmi'nin tabloları gibi karma karışık"; kolları "Bebek tramvayları gibi hareket edemez" olmuş; boğazı "Havagazı Şirketi'nin boruları gibi" tıkanmıştır (5). Yani, bir bakıma toplumun perişanlığı ile tanımlanır Karagöz'ün terkedilmişliği. Sonuçta, yalın ayak yürüyerek Ankara'ya varır, umudu Ankara'da "Karagözlük" etmektir. Elbette Hacivatlık değil. "Allah insana Hacivatlık ettirmesin!" (10) Ancak, eski tecrübeler iflas etmiş, eski Karagözcüler sürül-

---

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

[1] Uzun yıllar *Yeni Adam* dergisini çıkaran, denemeler, makaleler, tiyatro ve radyo oyunları yazan, ayrıca 1942-1950 arası CHP milletvekili olarak Meclis'te bulunan Baltacıoğlu, kültürel alanda "yeni adam"ı yaratmaya çalışmıştır. Ziya Gökalp ekolünün Cumhuriyet döneminde takipçisi sayılabilecek Baltacıoğlu, pozitivist felsefeyle, aslında onunla hiç örtüşmeyen Bergson düşüncesini birleştirerek "özgün görüşler" ortaya koymuştur (Özman, 2002).

müş, ortaoyuncuları ekmek parası bulamaz duruma gelmiştir. Neden, elbette ki Batılı kültürün daha fazla itibar görmesidir. Zaten Hacivat da (bir hacivattan bekleneceği gibi) "Düzeni Bozuk Film Şirketi"nde kapıcılık yapmaktadır. Hacivat, Karagöz'e yardım etmek için onu ünlü film yıldızları ile tanıştırmaya karar verir. Oyun, Karagöz'ün Şarlo, Tarzan, Greta Garbo, "Mikimavs" gibi Batı sinemasının figürleriyle aynı hayal perdesinde karşılaşıp atışmasıyla sürer. Bütün oyunu aktarmaya imkân yok. Ama sinemanın hayal dünyasıyla Karagöz'ün hayal perdesi arasında yapılan karşılaştırma sadece kültürel olarak değil, teknik olarak da yerlinin üstünlüğünü vurgulama çabasındadır. Örneğin Karagöz, "çarpık bacak" diyerek her fırsatta aşağıladığı Şarlo'ya şöyle bir tirad attırır:

> Çarpık Bacak; dinle bak, biz sanattan ne kadar iyi anlıyoruz. Sizin sinemadan asırlarca önce bizim Karagöz vardı bir. Sonra siz ezberler, oynarsınız; biz ezbersiz, içten gelme oynarız, etti iki. Sonra, sonra, siz elektrikle oynarsanız; biz mum ışığı ile, etti üç. Sonra siz makine halindesiniz biz sanat, etti dört. Anladın mı şimdi Çarpık Bacak? (19)

Karagöz'ün son derece saldırgan bir üslubu vardır, sırasıyla bütün "yıldızları" yerin dibine batırır, Şarlo'nun "çarpık bacak"lığının yanısıra "kalın kafalılığı", Tarzan'ın "yabaniliği", "Mikimavs"ın "fareliği" alay konusu edilir. Greta Garbo'yu aşağılama şekli ise millilik ve kadınlık meselesindeki tavrı sergileme açısından ayrıca dikkat çekicidir: "Süzülerek yürüyen" ve "erkeklerin bayıldığı" Greta Garbo'nun "sizin kadınları da hep böyle yürütmek isterim" sözlerine karşılık "Aman, Allah saklasın! Sonra çocuklara kim bakar?" diyen Karagöz, "Türk kadınları için yalnız Türk kadını gibi yürümek iyi bir şeydir. Başka türlü yürüyünce soysuzluk başlar, anladın mı?" diye çıkışır (40). Ancak, yine de Garbo'nun baştan çıkarma eğilimleri karşısında aklı karışır, kendini ona kaptırmaktan zor kurtulur.

Karagöz'ün hayalî perdesinde hayalî Batılıya verdiği sert cevaplarda, "anladın mı" diye biten azarlamalarda, ve Karagöz oyunlarının klasik "tokat"ını sık sık bu figürlerin suratına indirmesinde Batı'ya karşı bir meydan okuma var gibi görünür. Ancak, bu oyunun Batı'nın yozlaşmış kültürüne karşı geleneksel, yerli kültürümüzü savunmanın dışında anlamları olduğunu düşünüyorum. Batılılaşma sorunsalının kıstırıcılığı tam da buradaki başka anlamları görmemizi engelleyebilir. Bu oyunda aşağılanan ve saldırgan nefretin nesnesi olan Batılı kültürden çok, bozulan toplum ve bunun karşısında aydınların kritik konumudur. Nitekim, oyunun sonunda Karagöz'ün karşısına iki figür daha çıkacaktır. Biri Nurullah Ataç, diğeri de Münir Hayri.

Baltacıoğlu, sinemayla hiçbir ilgisi olmamasına rağmen aşağılanacaklar listesine Nurullah Ataç'ı da katar. Belki de oyunun en can alıcı sahnesi budur, çünkü hayal perdesinden tanıdığımız figürlerle yerli bir yazar olan Nurullah

Ataç[2] arasında önemli bir fark vardır; öncekiler "dış" dünyaya ait imgelerken, Ataç "içerden", Ankara'da yaşayan, tanıdık ve yakın bir kişiliktir. Baltacıoğlu, Ataç'ı aklı başında olmayan, ne yaptığını bilmeyen bir zavallı olarak resmeder. "Paul Valery" gibi gülen, "Andre Gide" gibi ağlayan, kitapları ve tırnaklarını yiyen, Karagöz'den "şamar" yemek için başını onun önünde eğen (çünkü tokat yemekten hoşlanan) bir eleştirmendir Ataç. Yaptığı en iyi şey, Karagöz'ü kurtarıcısına, yani Çocuk Esirgeme Kurumu'nun müdürü Münir Hayri'ye göndermek ve böylece bu "öz Türk sanatının eşsiz kahramanı"na kurumda bir yer bulmak olacaktır. Münir Hayri'nin de aklı başında değildir ama millet için hayırlı işler yapmak için gözünü karartabildiği için bir çılgındır o. Devletine, cumhuriyetine bağlıdır. Karagöz onun karşısında heyecana kapılarak, "Varolsun Cumhuriyet...Varolsun Cumhuriyet..." (52) diye bağıracaktır.

Baltacıoğlu, medeniyet ve kültür arasındaki farklılaştırmanın hiçbir surette ihmal edilmemesi gerektiğini, Batılı tekniklerle "ananelerin" yaratıcı bir şekilde birleştirilmesini savunuyordu.[3] Gökalp'in kavramsallaştırdığı "uygarlık/kültür" ikiliğiyle uğraşan, bunu sadece akıl yoluyla degil, duyguların alanında da aşmaya çalışan bir Cumhuriyet aydınıydı. Ancak, yukarıda aktardığım oyun, tam da bu ikilik içinde, kültürün potansiyel öznesi "halk"ı yüceltirken, "uygarlığın" alanı olabilecek toplumu tehlike ilan eden merkezî aydınların, kendi bölünmüşlüklerine kısa yoldan bulduğu fantastik çözümlere iyi bir örnek kanımca. Oyunun içinde barındırdığı şiddet öğesi de ayrıca manidar. Baltacıoğlu'nun çocuksu ama saldırgan fantezisinin, Türkiye'de yaygın ama örtük olarak dile gelen toplum korkusuna iyi bir giriş olabileceğini düşünüyorum. Toplum korkusu derken de denetlenemeyen potansiyel tehditlerin alanı olarak beliren, maddi ve teknik dolayımlarıyla bireysel yaratının sınırlarını aşan, içinde başkalığı ve farklılığı taşıyan toplumsal ilişkilerin, "bozulmayla, yozlaşmayla" bir tutulmasını kastediyorum. Toplum korkusu, bu dolayımları dile getiren düşünceye ve bunun sözcüsü olan aydınlara karşı da bir düşmanlık taşımaktadır içinde. Ataç örneğinde görüldüğü gibi, bu aydınlar, "halk"tan kopuktur, soyut, yararsız şeylerle ilgilenirler; "sahici" olan ise "halk"tır. Aslında Baltacıoğlu ve birçok başka Cumhuriyet seçkini için, milli hakikatin taşıyıcısı olarak "halk" kendinden menkul bir "ruh"tan öteye geçmez.

---

[2] Nurullah Ataç, bir denemeci ve Orhan Koçak'ın deyişiyle bir "estetti". Bu yanıyla, Baltacıoğlu için halktan kopmuş bir aydın tiplemesi olarak görülmesi anlaşılabilir. Ancak Koçak'ın Ataç'la ilgili analizinde beliren bir başka önemli nokta var: Ataç denemelerinde, "Batılılaşma" tartışması içinde hep bilinip de adlandırılmaya yanaşılmayan bir "acı"yı adlandırmaya yaklaşır. Şöyle der Ataç: "Doğululuk, başkalık yüzünden Batılı olamıyoruz, Batılıları anlamıyoruz. Onlar bizi anlıyor mu? Yeri yok bunu sormanın: Onlar Doğulu olmağa, Doğulular gibi duyup düşünmeye özenmiyor ki!(...) Biz ise Batılı olmak istiyoruz, öyle ise başkalığımızı eksiklik sayacağız" (akt. Koçak, 2002). Bu bağlamda, Baltacıoğlu'nun, Ataç'ı aşağılayarak, "başkalığını eksiklik saymaktan duyulan acıyı" öfkeli bir saldırganlıkla bertaraf ettiği söylenebilir.

[3] "Baltacıoğlu toplumsal değişimin itici gücünü yaratıcı atılım kavramı ile ortaya koymaktadır. Kendi deyimiyle *tekamül, bir tedricin ve birikmenin eseri değil, yaratıcı bir fiilin mahsulüdür*" (Özman, 2002: 76).

Baltacıoğlu, bir dergi yazısında, "Yenilik, içinde bulunduğu millet zümresine inanmak ve canını onun canına katmaktır"der;[4] ama yeniliğin alanı olabilecek toplumsal dinamiklere açıkça sırtını dönmekte, terkedilmiş, küskün bir Karagöz'le neredeyse özdeşleşerek, çevresindeki çeşitli "yoz" figürlere, halkın "öz kahramanının şamarı"nı layık görmektedir. Bunun aslında "devletin şamarı" olduğunu düşünmemiz için çok neden var. Kendini sadece kurumsal olarak değil, simgesel olarak da devlete bağlayan bu "yeni adam"ın fantezisi bize Batılılaşma sorunsalının daha az ilgilenilmiş bir boyutunu göstermektedir. Batılı tekniklerle birlikte sızan yabancı kültürün yerli kültürü yok etmesinden duyulan korku, aynı zamanda toplumdan duyulan korkudur. Toplum korkusu diye adlandırabileceğimiz olguyu, Türkiye'deki çeşitli örneklerde tespit etmenin ve incelemenin hem politik hem de kavramsal bir önemi olduğunu düşünüyorum. Çünkü bu, sadece bir sınıf düşmanlığı değil; aynı zamanda, toplumsallığı üreten dinamiklerin görece özerk mekanizmalarının ve tarihselliğinin de yok sayılması anlamına geliyor. Pratikte toplumun hayal edilememesi, gövdesiz bir ruha indirgenmesi sonucunu getiriyor.

Türkiye'de "teknik" ve "kültür" eksenlerinin başından beri bir "uygarlık/kültür" ikiliği, sonuçta da Batılılık-Doğuluk çerçevesinde görülmüş olması ise toplum hayalinin teknik olarak yabancılığını ve kültürel olarak da güdükleştirilmiş yanını ifade etmektedir. Bu bölünmüşlük, yabancı teknik ve bir türlü sahici olamayan kültür çelişkisi yüzünden hayal edilemeyen toplumu tehdit edici bir korku kaynağı olarak üretir. Ancak tam da "uygarlık/kültür" ikiliği altında gizlenen bu korkunun "merkez"dekilerin kimliği için kurucu bir öğe olduğu söylenebilir. Bu noktada Türkiye'de dile getirilmiş iki farklı sorunsalı, Batılılaşma sorunsalıyla, merkez-çevre sorunsalını birlikte düşünmek anlamlı bir açımlama çerçevesi oluşturabilir.

Türkiye'de topluma ilişkin birçok tartışmanın odağında Batılılaşma sorunsalı yer almaktadır. Çok çeşitli değerlendirme ve inceleme şekillerinin; ilerici ya da muhafazakâr, sağ ya da sol eğilimli görüşlerin kesişme noktasında yer alan bu sorunsalın niteliğini tarif edebilmek de siyasal ve sosyal düşünce için bir o kadar önemli bir kaygı olmuştur.[5] Batılılaşma meselesinin bu kadar merkezî bir yer alması, ister Batılı olma hevesini ister Batı'ya karşı çıkma iradesini vurgulasın, tartışma gündeminin aynı terim –Batılılık– etrafında kuruluyor olması başlı başına bir inceleme alanı olarak düşünülebilir. Bu anlamıyla, Batılılık-Batıcılık meselesi kilit bir kavram olduğu kadar, kilitleyici bir gündem oluşturmaktadır. Garbiyatçılık kavramlaştırmasıyla bu kısıtlanmış gündeme daha farklı ve açıcı olacağını umduğum terimlerle bakmayı önermiştim (2005). Batılı olma arzusuyla Batılılığa karşı bir hıncı birlikte besleyen Garbiyatçılığın, aynı anda hem Batılı hem de milli olma fantezisiyle politik öznelere hareket imkânları ve hegemonik bir iktidar alanı açtığını savunmuştum. Burada, daha önce Türkiye'de erken dönem radyo yayıncılığı bağlamından çıkarak yaptığım tartışmada özellikle çarpıcı bir şekilde karşımıza çıkan teknik ve kültür ikiliği üzerinde durarak, "merkez"dekilerin Garbiyatçılık dolayımıyla nasıl gövdesiz bir toplum hayali ürettiğini, daha doğrusu toplumsallığın maddi bir düzlemde hayal edilemediğini, bunun da içinde nasıl bir toplum korkusu barındırdığını birkaç örnekle açmaya çalışacağım. Garbiyatçılık eleştirisi çerçevesinde yürüteceğim bu tartışmayla Şerif Mardin'in Türkiye için dile getirmiş olduğu çok önemli teze, merkez-çevre kutuplaşmasına (1990) farklı bir perspektiften yeniden bakılabileceğini düşünüyorum.

---

[4] *Yeni Adam*, no.10, 5 Mart 1934, s. 10

[5] Türkiye'de Batılılaşma konusunun ele alınmasındaki çok çeşitli eğilimlerin ve veçhelerin kapsamlı bir dökümü için *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* serisi içindeki *Modernleşme ve Batıcılık* cildine bakılabilir (2002).

Çevresiz merkez

Şerif Mardin, 19. yüzyıldan bugüne Türkiye'deki siyasete damgasını vurmuş bir ikilik olarak merkez-çevre ilişkisini ele almıştır.[6] Mardin, bunu bir kopukluk olarak inceler; resmî ile yerel, devletle halk, mekânsal olarak da devletin merkeziyle Anadolu arasındaki kopukluktur bu. Yönetim alanında girişilen ve yüzyılı aşkın bir zamandır süren modernleşmeye rağmen, merkez ile çevre arasında "katmerli" ilişkiler kurulamamış, aradaki "şebekelerin" eksikliği nedeniyle toplum bütünleştirilememiştir. Türkiye Cumhuriyeti'ni kuranlar, "devletin güçlenmesini" ilk amaç olarak benimsedikleri için, "her şeyden önce, merkezin güçlendirilmesi, yani çevreye karşı partinin güçlendirilmesi gerektiği düşünülüyordu. Cumhuriyet'in geliştirdiği halkçı temalara rağmen, kökten devrimci olmayan yanı, bürokratik düşünüş ve davranış tarzının işte bu özelliğiydi" (1990: 51). Modernleşmenin örgütleyici ve harekete geçirici yanını ihmal eden Kemalist politikalar, merkeze bağlılığı ulusal kimlik "simge"leri yaratarak oluşturmaya çalışıyorlardı. Ancak, Mardin'in tartışmasında bu kültürel yaratıların hegemonik olmayı başaramadığı görüşü ağır basar. "Küçük, ama sürekli bir gelişme konusunda dikkate değer bir yatkınlık gösteren çevre, kentlerin refahının kendi sırtından sağlandığını, nutuklarla avutulduğunu, ama dinsel kültürünün mutluluğundan yoksun bırakıldığını görebiliyordu. Bundan ötürü, yerel eşrafın, köylüyü elinde tutmasına ve devletin de, çevrenin birliğini parçalayamamasına şaşmamak gerekir" (53). Mardin'in siyaset biçimleri ve modernleşme sorunsalı içinde ele aldığı merkez-çevre ilişkisi, Türkiye'deki iktidar tarzının "Batılı modernlik"ten farkını da ortaya koyar. Bunun tarihsel-kültürel gelişmeye özgü nedenleri önemlidir Mardin için. Gerçekten de, birçok Batılı kuramcının ortaya koyduğu modern toplum incelemesiyle, (Mardin söz etmese de) örneğin Foucault'nun stratejiler ve teknolojiler temelinde kuramsallaştırdığı modern iktidar düzeneğiyle, merkez-çevre kutuplaşmasına yol açan iktidar tarzı arasında dikkate değer bir fark vardır. Aradaki farkın muhtemel nedenleri üzerinde duracak değilim. Ancak, Mardin'in kavramsallaştırmasını, Türkiye'de modernleşmenin ikizi olan Batılılaşma sorunsalının içinde yeniden düşünecek olursak, "merkez"de olup da temsilleri ve simgeleri üretenlerin konumları ve politik öznellikleriyle ilgilenmek bana çok önemli görünüyor.

---

[6] Mardin'in üzerinde çok tartışılmış olan "Türk Siyasasını Açıklayabilecek bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri" başlıklı makalesi (1990).

"Merkez" ve "çevre" olarak konumlanan bölgeler, yapılar, kimlikler ve politik/kültürel tavırlar üzerine oluşturulmuş tarihsel ve sosyolojik anlatılar, ister istemez, bu terimlerin gerçekliği kurucu yükünü de beraberlerinde taşıyorlar. Çünkü toplumsal düzlemdeki olgular ancak belirli kavramlaştırmalar içinde üzerinde tartışılabilecek, sonuçlar çıkarılabilecek bütünlükler haline gelir. Kavramların hangi "bilgi kültürleri" (Sommers, 1999) içinde üretildiği tarihsellikten bağımsız değildir. Tarihsel iktidar dinamikleri çerçevesinde oluşturulan belirli kavramlar "merkez"e yerleşirken, bu kavramların ve temsillerin dışına düşen yaşantılar ve oluşumlar ise, merkezî alan (hem merkezden konuşanlar hem de merkeze konuşanlar) için tümden bir sessizlik olmasa bile bir bulanıklık alanı olarak kalır genellikle. Bu yüzden tartışmamı, "merkez" ve "çevre" sayılabilecek alanlar arasındaki ilişkinin gerçekliğe tekabül ettiği düşünülen tarihsel/sosyolojik içeriğine –örneğin Türkiye'de farklı dönemlerde nasıl şekil aldığına değil– bizzat bu kavramlaştırmanın kendisine ve muhtemel sınırlarına odaklamak istiyorum.

Mardin'in kavramlaştırmasında bana en çarpıcı gelen yan, Türkiye'de modern toplumsal şebekelerin oluşmamasından ziyade (çünkü devlet ile "halkı" ilişkilendiren ve yüzeysel simgelerden ibaret olmayan farklı şebekeler mevcut olabilir),[7] merkezin çevreden kopukluğu olarak yorumladığı durumun dile geliş şekilleridir. Toplumun bir bütünlük olarak hayal edilememesi, toplumun bir bütün olarak yönetilmesine ilişkin teknolojilerin ve yöntemlerin üzerinde kafa yorulmaması; bu tekniklerin sorunsallaştırması üzerine kurulu bir iktidar yerine simgeler ve nutuklarla yetinilmesinin anlamı nedir? Üstelik bu simgeler, çoğunlukla kendi üreticilerine bile sönük ve temelsiz gelmiş, daha gerçek bir varlık olarak "halk"a bir türlü ulaşamamanın hüsranıyla "halktan kopukluk" söyleminin saldırgan zeminini yaratmıştır. Bunun mutlaka tarihsel-kültürel nedenleri vardır, ama daha geniş bir ölçekte "tarih" ve "kültür"ün anlamları içinde konumlandırmak gerekir bu nedenleri. "Uygarlık" ile "kültürü" birbirinden ayırarak oluşan millilik perspektifine göre, uygarlık hâlâ bir seçim alanı, kültür ise değiştirilemez bir zorunluluk olarak görülmektedir. İki alan da içinde tarihsellik duygusunu barındıramamaktadır. Türkiye'de farklı dönemlerde "merkez"dekilerin çevreyle ilişkilenmede farklı "yatırımlar"a[8] yöneldiğini görsek de, genelde merkeziyetçi milliğin özneleri bu alanlardaki dönüşümlere "geç kalmış" bir tepki verirler; toplumsalın içinden çalışan yönetim teknolojilerini deyim yerindeyse "by-pass" ederek, toplumda değişmediği varsayılan "kültür"ü yüceltmeyi milli ideolojilerinin temel öğesi haline getirirler. Modern/geleneksel ikiliği hâkim kurgu olarak bu ayrımı dayatmaktadır. Bu anlamda, Türkiye'deki en büyük modern fetiş olan "hızlı değişim"in bir yandan da en baş endişe kaynağı[9] olduğunu söylemek yanlış olmaz sanırım. "Geç kalmış" tepki diyorum çünkü "uygarlık" ya da kapitalizm çoktan ülkeye girmiş, kültür ise çoktan eldeki kavramlarla kestirilemeyecek biçimde dönüşmüştür. Bugün kapitalizmin dinamikleriyle birbirine çok daha karmaşık bir şekilde bağlanmış, en azından teknolojik "şebekeleri"ni (televizyon, cep telefonu, internet, kredi kartı, vb.) oluşturmuş bir toplumun, Avrupa Birliği'ne üyelik meselesini hâlâ Batılı modern toplum modelini benimsemek/benimsememek düzeyinde sürdürüyor olması bunun önemli bir göstergesidir kanımca.

---

[7] Türkiye'de merkezin çevreyle kurduğu ilişkideki en önemli kopukluk çoğunlukla Batıcı laiklik vurgusuyla İslâm'ın dışlanması, İslâm'a ilişkin popüler bilgi/pratik/kültürlerin yok sayılması olarak yorumlanmıştır. Ancak, bu bağlamda ele alınmayan bir başka dinamiği düşünmek bana çok önemli geliyor: Geniş kesimlerin çoğunlukla "Batı'nın maşası" olarak görülen gayri Müslimlere karşı olmak temelinde seferber edilmesi ve bu temelde birleştirilmesi. Gayri Müslim azınlıklar meselesi en iyi ihtimalle bir toplumsal dışlama çerçevesi içinde düşünülür, ancak bu dışlamanın toplumsal mutabakat içinde oynadığı rolün üzerinde yeterince durulmamıştır. Bu bağlamda, gerek 20. yüzyıl başlarında Müslüman halkın gayri Müslimlere karşı harekete geçirilme kanalları, gerek de Cumhuriyet döneminde gayri Müslimlere karşı çeşitli pratikler ve kampanyalarla kışkırtılan düşmanlık duyguları, beraberinde getirdiği vaatlerle birlikte, merkezin toplumu seferber etmesinin bir şekli olarak ele alınamaz mı?

Bu türden bir düşüncenin çok daha karmaşık bir yaşantıyı nasıl kıstırdığına iyi bir örnek, Uğur Tanyeli'nin modernliği İstanbul'daki mimarlık üzerinden okuduğu çalışmasından gelir (2004). İstanbul'daki mimari, ve dolayısıyla yaşamsal çeşitliliğe vurgu yapan Tanyeli, bu durumun nasıl "çarpık kentleşme" olarak adlandırıldığını, oysa benzer bir parçalılığın Tokyo'da "süpermodernitenin olağan sonucu" diye nitelendiğini söyler. İstanbul görüntüsünde "çarpık" olan, hâlâ "aykırı olanları ayıklamak" çabasında olanların zihnindeki çarpıklıktır (17). Tanyeli'nin bu vurgusundan, İstanbul'dakilerin çeşitlilik içinde mutlu bir hayat sürdüğü sonucu çıkmaz elbette. Ama İstanbul'daki sorunları tarif etmek için başka kelimeler kullanılabilirdi; örneğin başka birçok büyük kentte de yaşanan kamusal hizmetlerin yetersizliğinden, ekonomik sömürüden, yoksulluktan, toplumsal ayrımcılıktan söz edilebilirdi.

---

[8] Örneğin erken dönem Kemalistler, askerî tedbirler dışında "çevre"deki ilişkileri kültürel olarak zorlamadan merkezî simgelere ağırlık verirken, Demokrat Parti döneminde "çevre"deki İslâmi/yerel unsurlara yatırım yapmak önemli olmuştur. Askerî darbelerin sonrasında ise devletin tanımlanmasındaki başat unsur olan militer yan örgütleyici olarak açıkça öne çıkar. Bugün "medya"nın, "sivil toplum" örgütlerinin çevreyle ilişkilenmenin belirgin öğeleri olduğunu görüyoruz. Bu dönemlerin her biri kendi içinde incelenebilir, birbiriyle kıyaslanabilir. Ancak benim burada vurgulamak istediğim, farklı yöntemlerin ve yatırımların içinde anlam bulduğu en genel, ve milliliği Batılılık karşısında tanımlayan kavramsal çerçevenin sınırlarıdır.

[9] Buna en aykırı görünen Özal döneminde bile liberalleşme ve piyasa söylemlerinin geri planında toplumsalı sıkıca denetleyen bir askerî gücün ve onun yasalarının olduğunu hatırlayalım.

Tanyeli için İstanbul "kenar"ın metropolüdür, ancak "kenar" terimini "norm tanımlayan bir 'merkez'in etrafında dolanan uyduları" ima etmek için değil, "dünya genelindeki ekonomik-siyasal iktidar yapılarının kıyısı"ndaki konumu belirtmek için kullanır (*age.*). Gerek Türkiye'de gerek daha geniş bir ölçekte kullanılan "merkez" ve "çevre" kavramlarının bir normatiflik içerdiğini, olması gerekene vurgu yaptığını söylemeliyiz. Yine de, bu terimler bir güç ilişkisinin ve onun tahayyül edilme biçimlerinin önemli işaretleri olmuştur. Aynen Batı-Doğu ya da modern-modern olmayan tanımlamasında olduğu gibi. Batılı modern toplum modeli, kendisiyle uyumsuz görünen öğelerin sistematik olarak bastırılması, marjinalleştirilmesi ve tarihin akışının dışına yerleştirilmesiyle temsil edilmiştir. Ancak, "modernlik sahnesi"nden dışlanan bu öğeler, temsillerin dışında kalsalar ve "olmayanla" tanımlansanlar da, "bir yandan kurulmasına katkıda bulundukları modernliği yeniden yönlendirir, yolundan saptırır ve değişime uğratırlar" (Mitchell, 2000: xiii). Bu anlamda merkez-çevre ilişkisi asimetrik bir ilişkidir. Merkez ile çevre arasında sürdüğü düşünülen güçler çatışması ve pazarlığının,[10] simgesel düzlemde aynı şekilde kimlik kazandığını söyleyemeyiz. Çevre negatif olarak, merkez-olmayan olarak anlaşıldığı ölçüde kendi gerçekliğini aynı yöntemlerle kuramaz, ama merkeze etkisini başka kanallardan hissettirmeye devam eder.

Ancak, bugün merkez-çevre terimlerinin de değişimine tanık olmaktayız. Modern/modern olmayana ilişkin temsiller hâlâ ulusal temelli düşünülürken, bir yandan da, ulusal çerçeveleri bölerek yeni merkezî mekânlar yaratan küresel kapitalizmin dinamikleri, küresel sermaye akışlarına eklemlenme açısından "bağlantıdakiler" ve "kopmuşlar" arasındaki uçurumu büyütmektedir. Ekonomik, siyasal, iletişimsel ana ağların dışında kalanlar giderek "önemsiz"leşmekte ve dilsizleşmektedir.[11] İstanbul örneğinde de benzer eğilimler vardır. Bir yandan göçler (özellikle 1990 sonrası Güneydoğu'daki savaş nedeniyle olan göçler) kenti ülkenin bir "mikrokozmos"u haline getirmiş, merkez ve taşra arasında bir zamanlar yapılan mekânsal ayrımı büyük ölçüde dönüştürmüştür.[12] Bir yandan da kapitalizmin yeni dinamikleriyle, hem ülke içinde hem de İstanbul'da küresel ekonomiye farklı şekillerle eklemlenen yeni merkezcikler oluşmuştur (Keyder, 2000).

---

[10] Şerif Mardin, "Türkiye'de ahalinin gündemiyle seçkinlerin gündemi arasındaki yapısal, işlevsel, semantik farklar"a (Arlı, 2004: 137) değinmekle birlikte, esasen çevreyi negatif bir kavram olarak değerlendirmemektedir; Mardin'e göre karşılıklı bir güç pazarlığı içinde çevrenin zaman zaman, örneğin Demokrat Parti zamanında bir zafer kazanmış olduğundan söz edilebilir (Mardin, 1990).

[11] Hoogvelt, küresel düzeyde "önemsiz"leşen bir insan nüfusunun yaratıldığını, bunların sadece yoksul olmadığını, aynı zamanda "yararsız" görüldüğünü söyler (1997).

[12] Örneğin Asuman Suner, son dönem Türk sinemasını incelerken bütün ülkeye yayılan ve İstanbul imgelerini de dönüştüren genel bir taşralaşma sürecinden söz etmektedir (2002a; 2002b). Taşradaki yaşantının merkezle ilişkisinin değişik ve değişen yanlarını ele alan bir kaynak için bkz. (Bora, 2005).

Türkiye'de hâlâ, özellikle ulusal söylemle ilişkili olarak kendi çevresini hayal eden bir "merkez"den söz edilebilir, ancak bu "çevre"nin merkezin kurduğu hayale özdeş olduğunu söylemek mümkün değil. "Çevre"den oluşturulmuş ideolojiler ve anlatılar ise ya kendilerini merkezin sembolik çekimine göre şekillendirerek bir nevi merkezî temsiller oluştururlar, ya da bunu yapmadıkları ölçüde marjinalleşir, tekilleşir, ve temsil güçlerini yitirirler. Tüm bu değerlendirmeler ışığında, Mardin'in analizinde dile gelen toplumsal belirtiye, "merkez-çevre kutuplaşması" yerine "çevresiz merkez" demeyi tercih ediyorum. Üstelik, Türkiye'de "merkez"in uzun yıllar, "çevre"yi "bilimsel" araştırmalarla bilmek, onu bu "bilgi" temelinde çeşitli teknikler kullanarak değiştirmek gibi bir kaygısının olmamış olması[13] "çevresiz merkez" imgesini güçlendiren bir etkendir. Radyo üzerine yaptığım araştırmada kafamı en çok kurcalayan meselelerden biri, 1950 sonlarında, Ankara'da yapılmış programların il radyolarına geç gitmesi ve milli bayramlarla ilgili programların bu "çevre" illerde gecikmelerle yayınlanması olmuştu. Milli konuların işlenmesinde il radyolarına serbestlik tanımayan merkeziyetçilik, aynı hassasiyeti bu şekilde sonuç almak konusunda göstermiyordu. Anlaşılan teknik çözümlerden umulan çok fazla bir şey yoktu; merkezdekiler, Baltacıoğlu'nun yaptığı gibi, toplumsal alanda beliren farklı ihtiyaçlara kulaklarını tıkayıp kendi hayalleriyle beslenerek, bir sorun çıktığında da milliliğin "ortak duygusu"ndan ve bunun koruyucusu olarak devletin şamarından medet umuyorlardı.

Daha yakın bir tarihte yapılan bir başka araştırma ise yukarıda sözünü ettiğim durumun güncel sonuçlarına ilişkin bir örnek sunuyor. Güneydoğu Anadolu'da toplumsal kalkınma projesinin araçları olarak görülen ve GAP projesi içinde gerçekleştirilen Çok Amaçlı Toplum Merkezleri (ÇATOM) ile ilgili bu araştırma, ÇATOM'ların iki farklı dünya olarak algılanan "devlet"le "toplum" arasındaki bölünmüşlüğünü; kendini son derece pragmatik bir düzlemde, gerektiğinde "devlet" gerektiğinde "sivil toplum" kimliğiyle tanımladığını göstermektedir (Sözer, 2004). Aslında bu çalışmada dile getirilen en önemli noktalardan biri 80'li yılların sonlarında GAP projesi içinde gündeme gelen "sosyal sektör" kavramının anlamıdır. "Sosyal sektör" tanımlamasıyla "tekniğin" anlamı genişletilmiş; toplumsal ilişkileri dönüştürecek "teknikler"e yönelinmiş; çeşitli "bilimsel araştırmalar" ışığında toplumsal projeler tasarlanmıştır. Bunun sonucu olan ÇATOM ya da bu türden toplumsal projeler Türkiye için oldukça yenidir.[14] Ancak, Batılı örneklerden feyz alarak, uluslararası bünyeler içinde tanımlanmış bölgesel kalkınma yöntemleri ve araçlarıyla hareket eden ÇA-

---

[13] Bilgi/iktidar çerçevesinde, Türkiye'de "bilimsel araştırma"larla iktidar tarzı arasındaki ilişkinin daha fazla irdelenmesi, incelenmesi gereken bir alan olduğunu düşünüyorum. Bu çerçevede "bilgi" eksikliğini bir kopukluk olarak yorumlamak yerine belki, çoğu zaman "bilgi"nin yerine geçen "duygular"ın hem manevi hem de maddi işlevlerine bakmak gerekiyor.

[14] Steinmetz'in de vurguladığı gibi "toplumsal alan" muhtemel bir kargaşanın alanı olduğu için, devletlerin gözünde bir düzen ve güvenlik meselesini ifade eder (1993). Ancak Türkiye'de güvenlik meselesi daha önce ağırlıklı olarak askerî bir sorun olarak ele alınmıştı.

TOM'ların kağıt üzerindeki hedefleriyle pratikleri arasında bir örtüşmezlikten söz edilebilir. ÇATOM'lar bir yandan yeni toplumsal teknolojilerle "çevre"de yeni öznellikler ve görünürlük alanları yaratırken, bir yandan da aslında "toplumsal sorunlarla" kasdedilen "Kürt sorunu"na bir çözüm olması beklenen bu teknolojileri doğrudan hedeflerine yöneltmekten kaçınmaktadır; örneğin bölgedeki Kürt etnik kimliğini klasik "modern/geleneksel" ikiliğine çevirerek gözden uzaklaştırmaktadır. Toplumsala olan direnç, "sosyal sektörün" teknik araçlarından dolaysız olarak *beklenen* etkiyi azaltmaktadır.

"Merkez-çevre" ilişkisine Batılılaşma sorunsalı içinden bakınca, Türkiye'nin de başından beri Batılı bir "merkez"in "çevre"si olarak konumlandırılmış olmasının, "merkez"dekiler üzerindeki çok önemli etkilerini görürüz. Modern/geleneksel ikiliğinin hâkimiyeti bu etkinin en önemli tezahürüdür. "Merkez"dekiler devletin varlığına sıkı sıkıya sarılıp, onu bir güç ya da "etki" (Mitchell, 1990) olarak yeniden yaratırken, modern toplumu daha dar anlamda, benzerlerin "sosyetesi" şeklinde algılıyorlardı. Bu bağlamda, uygarlık/kültür ikiliği arasında yapılan pazarlık, çoğunlukla, kendi dışında sınanması mümkün olmayan, bu anlamda "nesnelleşmemiş" ya da "teknikleşmemiş" çözümlerle sürdürülmüştür. Daha geniş ve özerk bir alan olarak toplum ise Batılı ve "yabancı" etkilerle bozulmaya yatkın bir tehdit olarak ortaya çıkar. Yakın tarihimizde çok sık rastladığımız "anarşi", "kargaşa", "terör", "yıkıcı ve bölücü unsurlar" metaforlarıyla imlenen toplum tehdidini[15] savuşturabilmek için de herhangi bir şekilde "çevre"nin karmaşık gerçekliğine denk düşmeyen soyut bir halk imgesi üretilmiş ve gelenekselliğin alanı olarak işaretlenmiştir. Şu âna kadar, "çevresiz merkez" diye adlandırabileceğimiz bu durumun Cumhuriyet'in ilk yıllarından bugüne çeşitli belirtilerinden söz ettim. Bu meseleyi kavramsal olarak irdelemek için bugün de çeşitli biçimlerde varlığını sürdüren "toplum korkusu"nun Batılılaşma sorunsalının odağını oluşturan uygarlık/kültür ikiliğiyle nasıl ilişkilendiğine biraz daha yakından bakmayı öneriyorum.

Teknik ve kültür / Dış ve iç

Türkiye'de Batılılık sorunsalının dile gelişinde farklı Batı imgelerine rastlarız. Bunlar çoğunlukla Batı'ya ve onunla neredeyse eşanlamlı olarak kullanılan

---

[15] Füsun Üstel, 1985 sonrası "Vatandaşlık Bilgileri" ders kitaplarını incelemesinden yola çıkarak "'Türklük' ve 'Müslümanlık'tan hareketle inşa edilmek istenen genetik yurttaşlar topluluğunun, tehdit ve tehlike teması aracılığıyla yeni bir dayanışma ekseninde bütünleştirilmesine ve adeta bir 'cephe mantığıyla' örgütlenmesine yönelik kaygı"ya dikkat çeker (2004: 195-6). Bu ders kitaplarından birinde, "Rejimimize ve Varlığımıza Yönelen Tehditler" başlığı altında "anarşi ve terör, global tehdit ve güncel tehditler" sayılmaktadır. Güncel tehditler, iç ve dış olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu minvalde geçmişe dönülerek, Cumhuriyet tarihinin "anarşi ve terör" üzerinden yapılan okumasında ise anılan örnekler arasında parlementer demokrasinin verdiği "hürriyetleri istismar eden" ve "anarşinin oluşmasında ve yaygınlaşmasında etkili olan" Demokrat Parti döneminin yer alması, kanımca, bu yazıda tartıştığım toplum korkusunun çok belirgin ve iyi bir örneğidir.

"medeniyet"e hayalî bir beden ve şekil veren imgelerdir. İlginçtir ki, Cumhuriyet "inkılap"larındaki "medeniyet" vurgusuna rağmen, medeniyeti ve dolayısıyla Batı'yı olumsuz, çirkin ve yabancı olarak resmeden imgeler (başta İstiklal marşının güftesindeki "medeniyet denilen tek dişi kalmış canavar" olmak üzere) büyük bir ağırlık taşımaktadır. Tanıl Bora, Garbiyatçılığın ana öğelerinden biri sayılabilecek "negatif Batı imgesi"ne dikkat çeker (2002). Bora'nın anlatımında bu negatif imge sadece "yabancı" olana karşı bir tavrın değil, ülke içindeki yabancılığı saptamanın, ve bunun karşısında birleşmenin de zeminini oluşturur. Muhafazakâr-modernleşmeciler ile milliyetçi-muhafazakârlar "taklitçi Batılılaşmaya" karşı çıkma noktasında birleşmeye yatkındırlar. "Muhafazakâr-modernleşmeciler, taklitçiliği eleştirirken yüzeysellikten arınmış 'doğru' bir Batılılaşmanın gereğini vurgularken, milliyetçi-muhafazakârlar için Batılılaşmayla taklitçilik arasındaki açı gayet dardır...Gökalpçi kültür-uygarlık ayrımının mekanik, indirgemeci bir tekrarıyla, Batı'ya öykünme örneklerinin karikatürizasyonu, kendilerini alamadıkları bir temel izlek olur" (Bora, 2002: 253). Bu karikatürizasyonun en temel figürlerinden biri Batılılaşmış aydın tiplemesiyse, bir diğeri Batılı kültüre öykünen toplumun kendine yabancılaşması, soysuzlaşmasıdır. Batı'ya öykünen, Batı hayranı, Batı'nın fazla etkisi altında kalmış aydın tiplemesi, Şerif Mardin'in işaret ettiği "aşırı Batılılaşma" teması (1971) içinde Tanzimat'tan bugüne süregelmiştir. Türklüğü kötülediği, bir bakıma "Türkiye'yi Batı'ya şikâyet ettiği" gerekçesiyle hakkında açılan dava dolayısıyla Orhan Pamuk'a gösterilen milliyetçi tepki bunun güncel bir örneği olarak anılabilir; örnekler çoğaltılabilir. Ancak, bu temanın ardındaki toplumsal dinamiklere işaret edebilmek için Bora'nın da vurguladığı Gökalpçi uygarlık/kültür ayrımına dönmek gerekir diye düşünüyorum.

Uygarlık/kültür ikiliğinin temelinde toplumsal olarak teknik ve kültür alanlarının farklılaştırılması yatar, ki bu haliyle bu ayrımın Türkiye'ye özgü olduğunu söylemek mümkün değil. Kendini "model"leştirmiş, ilerlemeyle tanımlamış Batılı modern toplum hayalini mümkün kılan eksenleri, "teknik" ve "kültür" farklılaştırması içinde ele alabiliriz. Birleştirici, aynılaştırıcı teknolojilerin karşısında, "öteki"yi ayrıştıran kültür teması sömürgecilik içinde aktüalize olan kapitalist-modern toplumun kavramsal olarak hayal edilme şeklini ve bunun içinde barındırdığı çelişkileri ortaya koyar. Özellikle "uygarlık" modelini oluşturan Anglo-Sakson modern toplum hayali bu açıdan incelenmeye değer. Bu toplum düşüncesini zamansal olarak kuran, geçmiş ve gelecekle ilişkilendiren "ilerleme", tekniğin alanına ilişkin bir fikir olmuştur. Modern toplumun bileşenleri olarak evrensel hukuk ve bilim, endüstriyel üretim teknolojileri, rasyonel bürokratik işleyiş ve piyasa, hegemonik modern düşünce içinde teknik özellikleriyle ve özerk bir işleyişe sahip olarak temsil edilirler. Toplum, kendine özgü dinamikleri ve istikameti olan soyutlanmış bir alan olarak algılanır. Tarihin ilerlemesini arkasına almış, kendini tarihsellikle kurmuş ve bu sayede temsil edilebilmiştir. Tarih ve tekniğin buluşması, toplumun temsil edilişinde olduğu kadar, tarihyazımında da etkili bir rol oynar. Kültür ise tarihsel toplum içinde ayrı bir varlığa sahip değildir; toplumun süreçlerine içkindir. Ancak yine de, bu model içinde "kültür" ayrı bir alan olarak iş görmeye devam edecektir; "iç"e olmasa da "dış"a ait bir kavram olarak. Ayrı bir alan olarak kültür, uygarlık modelinin dışında kalan, "öteki" toplumlara özgü sayılır. Suavi Aydın'ın da belirttiği gibi, Orta ve Doğu Avrupa'da gelişen, savunmacı, tarihselci kültür anlayışından farklı olarak, "kendisini 'uygarlık' ve 'uygarlaştırma misyonu' ile temellendiren ve bunu sadece toplumsal değil siyasi kimliğinin de bir parçası haline getiren Anglo-Sakson dünyası, kültür kavramına tamamen farklı, tarihsiz bir yön verir. Kültür 'uygar dünya' için bir 'gelişkinliğin' ifadesi iken, bu dünyanın dışında kalan 'tarihsiz' halklara özgü geniş sahada o toplumların (aslında 'cemaat'lerin/kabile toplumlarının) görülebilir/anlaşılabilir bütünlüğünü anlatıverir" (Aydın, 2002: 25).

Gelişmiş, "tarihli"[16] toplumun karşısında gelişmemiş "tarihsiz" kültürler, yine Aydın'ın vurguladığı gibi Doğu-Batı ayrımına tekabül eder; "'tarihsellik' Doğu ile Batı'yı birbirinden kesin çizgilerle ayıran ilkedir...Batı, tarihselliği ve buna bağlı olarak 'ilerleme'yi temsil ederken Doğu, tarihsizliği ve dolayısıyla durgunluğu (statikliği) yaşamaktadır" (*age.*).[17] Türkiye'deki Batılılaşma sorunsalının odağını oluşturan uygarlık/kültür ikiliğinde ise yukarıda sözü edilen iç/dış ayrımının bir ayna yansımasını görebiliriz. İç ve dış yer değiştirirken, "iç"e özgü olarak modelin dışına koyduğu "kültür", "dış"a özgü olarak da modelin içinde tuttuğu "uygarlık" temsilleri kategorik olarak benimsenmiştir. O yüzden de, Batılı modelin hem ters yüz edilmesi hem de kör bir kabulü vardır. Buradaki körlük, "iç"e sızan "dışsal" etkinin sadece Batı'dan ithal edilen mallar ve yaşama biçimleri olmadığı, aynı zamanda kendine özgü yapısı ve dinamikleriyle sınıflı bir toplum yaratan kapitalizm olduğunu görmemekten kaynaklanır. 1925'te İstanbul milletvekili Hamdullah Suphi Tanrıöver ile Erzurum milletvekili Ziya Hoca arasında mecliste geçen bir tartışmayı, kültür ve uygarlık arasındaki ayrımın naifliğini çok açık bir şekilde ortaya koyduğu için aktarmak istiyorum: Ziya Hoca geçmişin değerlerinin aşırı Batılılaşma ve modernleşme nedeniyle tehdit altında olduğunu düşünmektedir. Medeniyetin iyi yanlarıyla birlikte yoz şeylerin de ithal edildiği fikrindedir. Hamdullah Suphi ise buna karşı ironiyle cevap verir. Medeniyet bir kıtadan diğerine geçerken sınırda duracak mıdır, burada bir komisyon tek tek gelen şeylere bakacak ve değerlendirecek midir? "O gelen ne? Lokomotif... Buyursun içeri. Bu gelen ne? Dans... Kabul etmiyoruz, kapı dışarı..." (akt. Tunaya, 1996: 108). Tanrıöver'in "dans" örneğine ek olarak verdiği daha "tehlikeli" örnek sınıfsal mücadeleyle ilişkilidir. Tanrıöver'e göre fabrikalar geldiğinde, "amele-patron" mücadelesi de girecektir: "Fabrika girdi mi, sosyalist akideleri de içeri girer, mani olamayız" (akt. Tunaya, 1996: 108). Dolayısıyla tartışmadaki can alıcı mesele, fabrikayı teknik sayarken bu teknik alanın ürettiği toplumsal ilişkiyi, yani "amele-patron" ilişkisini dışarda bırakmaya çalışmasıdır.

---

[16] Tarih kavramı, insanların olaylar, dolayısıyla kader üzerindeki muhtemel etkilerini ima eder (Buck-Morss, 1999). Bu anlamıyla tarih/tarihsizlik, aynı zamanda aktif/pasif ikiliğini de içerir.

[17] Uygarlık "modeli"ni kuran ve onu ötekiler üzerinde hem temsil düzeyinde, hem de politik ve iktisadi olarak hâkim kılmaya çalışan sömürgeci, kapitalist toplumların kendi içlerinde bu modeli uyumlu bir şekilde yaşadıkları elbette söylenemez. Batılı modernliğin modern eleştirisi içinde ise tam da toplumun bu görünürdeki özerk işleyişi sorunsallaştırılmış; toplum makinesinin içinde sıkışmış ama aslında onu hareket ettiren insan öznesinin hayatiyeti farklı şekillerde dile getirilmiştir. Örneğin Marx için piyasanın görünürdeki bağımsız işleyişinin ardında, meta ve değer üretimini mümkün kılan yaşayan bir güç, yani işçiler vardır. Marx, toplumdaki aldatıcı otomatik işleyişin krizini sınıf çatışmasıyla açıklar. Ancak yine de, radikal eleştirisini, tarihsel ve teknik bir toplum olgusunun gerçekliğiyle diyalektik bir ilişki içinde dile getirir; yani tarihsel-toplumsallığı zorunlu bir zemin olarak ele alır.

Türkiye bağlamında uygarlık ile kültür arasında yapılan ayrımın sınırlarının aslında nasıl da, emperyalist ve sömürgeci kapitalizmin oluşturduğu, uygarlığı dinamik bir teknik alanla özdeşleştiren ve "durağan" kültürü de "öteki"nin alanı olarak ayrıştıran modele göre çizildiğini vurgulamaya çalıştım. Bunun "içerdeki" sonuçlarına ve "çevresiz merkez"in oluşmasına katkısına daha ileride değineceğim. Batı "uygarlık" modelinin dayatmasına karşı Türkiye'de romantik bir kültürcülük mü hâkim olmuştur? Bora ve Aydın'ın da işaret ettiği gibi, Türkiye'de "milli kültürü" korumak ve güçlendirmek bahsinin "uygarlık" alanında yapılacak atılımlardan çok daha kuvvetli bir hat oluşturduğunu söylemek mümkün. Bu yanıyla da Türkiye'deki uygarlık/kültür tartışması, başta Almanya olmak üzere "bütün geç ulus milliyetçiliklerinin 'kültür koruyucu' refleksi"ni (Aydın, 2002) yansılar gibi görünür. Devletin ulusla, ulusun da kültürle özdeşleştirilmesi, millilik ve birlik perspektifinden toplum içindeki farkların yok sayılmasını getirmiştir. Ancak, bu romantik ve tarihselci kültürcülükle benzerliği kıran tam da Batılılaşma sorunsalının kendisi değil midir? Milli kültürü güçlendirme ve korunma çabaları içinde "negatif bir Batı imgesi" taşısa da, kendini Batı'nın modeline göre ayarlayan, kendini Batı'nın hayalî gözünden görerek değerlendiren bir özellik gösterir. Bunu Garbiyatçılıkla ilişkilendirebiliriz. Garbiyatçılık, geç kalmış modernliğin korumacı reflekslerinden (ki Türkiye'de korumacı refleksin hayli zayıf olduğunu iddia etmek güç değil) ziyade "geç kalmışlık"la, "eksiklik"le ilgili farkındalığa ve yetişme telaşına işaret ettiği ölçüde, açıklayıcı bir kavram haline gelir. Bir anlam ve iş görme haritası olarak Garbiyatçılık, Batılı modelin egemenliği altında ve ona referansla bir iktidar kurma alanı oluşturur. Bu çerçevede kültür ile uygarlık arasındaki ayrımları tartacak, pazarlığı ulus ya da "halk" adına yürütecek olan, Tanrıöver'in alaycı ifadesiyle sınırdaki komisyon, tam da "merkez"deki seçkinlerdir.

Garbiyatçılık ve "merkez"

Garbiyatçılığa özgü olanı anlamak için, uygarlık ve kültür arasındaki ayrıma çok benzer bir başka ayrımdan, "maddi" olanla "manevi" olan arasındaki farklılaştırmadan da söz etmek gerekiyor. Partha Chatterjee'nin Hindistan bağlamında örnekleyerek tartıştığı ve kuramsal olarak önemli açılımlar getiren bu ayrım, Anderson'ın öne sürdüğü milletin hayal edilmesi kavramlaştırmasına alternatif bir yanıt niteliğindedir (1996). Batılı millet hayalinin arka planını oluşturan toplum modelinin, Batı'ya bağımlı kılınmış bağlamlarda nasıl "türevsel" olarak benimsendiğini gösterir. Chatterjee'nin incelediği sömürgecilik karşıtı milliyetçilik, aynen Garbiyatçılıkta olduğu gibi bölünmüş bir söylemdir. Bir yandan sömürgeci iktidara karşı çıkarken, bir yandan da "sömürgeci egemenliğin dayandığı 'modernlik' varsayımlarını" kabul eder (1996:71). Milliyetçi söylem, sömürgecilik koşullarının gereği olarak, Batı'nın dayattığı "maddi" alanın (teknolojinin, ekonominin, bilimin, yönetim biçiminin) üstünlüğünü kabul ederken, bundan farklı olarak milli kültürü "manevi" alanda hayal eder. Tiyatrodan kadınların eğitimine varan bir dizi kültürel etkinlik bu alan içinde milli ve modern olarak tanımlanır, ve Batı'dan ayrıştırılır. Milliyetçiler sömürgeci maddi alanın "biz"i "etkileyen, koşullandıran, kendine uymaya zorlayan bir dışsallık" olduğunu öne sürmüşlerdir (Chatterjee, 1993: 120). Maddi ve manevi arasındaki ayrımın "iç" ile "dış" arasındaki ayrım sayesinde hayal edilebilmesi, bunun "ev" ve "dünya" arasındaki ayrım olarak algılanması milliyetçiliğe bir temel sağlar. Bu bağlamda, tüm bölünmüşlüğüne rağmen milliyetçi seçkinlerin önlerinde harekete geçirilecek, değiştirilecek, dönüştürülecek bir "toplum" vardır. Bölünmüşlük "iç" ve "dış"ın ima ettiği gibi büyük ölçüde mekânsal ve yatay olarak ortaya çıkar. Elbette bu ayrımın öznellikler üzerindeki daha karmaşık etkisini görmek gerekir.[18] Ancak, Türkiye'deki uygarlık/kültür ayrımının aynı bölünmüşlüğü taşımakla birlikte daha farklı bir toplum hayaline dayandığını düşünüyorum. Buradaki bölünmenin, görece daha rahat görselleştirilebilen mekânsal ve yatay ayrımdan ziyade, zamansal ve dikey bir ayrıma dayandığını öne sürmek mümkün. Sömürgeci ile sömürgeleştirilmiş olana özgü özelliklerin ayrı alanlara dağıtılması yerine, aynı alan ve hatta aynı şahıs içinde iki farklı boyut olarak kavramsallaştırılması söz konusu.

Gökalp'in tanımını hatırlayalım: "Uygarlık, yöntemle yapılan ve öykünme aracılığıyla bir ulustan öbür ulusa geçen kavramların ve tekniklerin toplamıdır. Kültür ise, hem yöntemle yapılamayan, hem de öykünmeyle başka uluslardan alınamayan duygulardır" (1994: 28). Bu tanımdan yola çıkarak, Garbiyatçılık çerçevesinde teknik ve kültür arasındaki ayrıma ilişkin boyutları şöyle tasnif edebiliriz diye düşünüyorum:

---

[18] Sömürgecilik sonrası eleştirisi, örneğin Fanon'un "siyah deri" üzerindeki "beyaz maske" analizinden (1996) hareketle, tam da bu meseleyle ilgilenmiştir.

Teknik	Kültür
Uygarlık	Kültür
Olumsal	Zorunlu
İradi	İçkin
Değişim	Durağan
Yöntem/Bilgi	Duygular
Tarih	Bellek
Farklılık	Birlik
Seküler	Dinsel
Dışsal Akıl	İçsel Bağ
Epistemoloji	Ontoloji

Bu listeyi Doğu-Batı karşıtlığını bir gerçeklik olarak yeniden üretmek için önermiyorum. Geliştirilebilecek ve çeşitlendirilebilecek olan bu ikiliklerin karşı karşıya durmadığını, tam tersine bunların belirli bir iktidar düzleminde nasıl iç içe geçtiğini, nasıl dikey bir bölünme yarattığını anlamak bana daha önemli geliyor. Kanımca, Garbiyatçılığın işleyişi ve "merkez" ile ilişkisi de ancak böyle anlamlandırılabilir.

Gökalp'in tanımlamasındaki, yöntemle ve öykünmeyle yapılabilen uygarlık ile yöntemle yapılamayan bir hal olarak kültür ikiliği, irade ile içkin olanı farklılaştırır. İçkin olan zaten oradaysa, yine Gökalp'in terimleriyle bulunup keşfedilmeyi bekliyorsa, tarih dışı ve zamansızdır. İradi olan ise belirli bir fikri ve yöntemi gerektirir; gelişmeyi ve değişimi getirebilecek olan yegane güç de bu gibi görünür. Önemli olan fikir ve yöntemin hangi koşullarda, kimler tarafından ve ne hedefle benimsendiği, ve harekete geçirildiğidir. Sömürgecilik karşıtı milliyetçiliklerde algılandığı haliyle maddi alan, yani zorunlu "dışsallık", bu bağlamda seçim yapan bir "irade"nin tasarrufunda görülür. Ve yine tam tersi bir şekilde, Batılı uygarlık modelinin dayattığı kültür alanı zorunlu olarak milli kimliğin özüdür. Sonuçta, teknik, ne "öz"ü tam anlamıyla dönüştürmeyi ne de onun, "gerilik", "geleneksellik" gibi olumsuz çağrışımlarından kurtulmayı mümkün kılacaktır.

Gökalp figürü, yaşadığı bütün buhranlara rağmen,[19] kendini imparatorluğun merkezinde konumlandırarak siyasi çözümler arayan bir politik özneydi.[20] Gökalp düşüncesinde beliren "irade", imparatorluğu sürdürmek emelleriyle bunun Batı'nın tehdidi karşısında imkânsızlığına teslim olmak (ama bu teslimiyetin adını koymak yerine onu bir irade gibi göstermek) yüzünden nasıl bölünmüşse; kendi içinde hem seküler ilmi, hem dini, hem yöntemi, hem de içkin özü barındırmaya çalışıyorsa, Cumhuriyet sonrası seçkinlerin düşüncelerinde de farklı koşullarda benzer bir bölünmeyi görmek mümkün. Burada tüm Cumhuriyet dönemi düşüncesinin kapsamlı bir dökümüne ve eleştirisine girmek mümkün değil. Daha önce yaptığım araştırmaya da dayanarak (2005), bu bölünmüşlüğün özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında Garbiyatçı fanteziyi ürettiğini, "gerçekliği" bilmek ve bununla uğraşmak yerine,[21] matbaa, radyo gibi teknikleri de kullanarak hem modern hem de "Batı"dan farklı bir ulus hayal etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Aydınlar/seçkinler, bunu yaparlarken kendi yaratılarını ve "iradeleri"ni öne çıkarmışlardır. Ancak *sahip olunabilecekler* (Batılı ürünler ve teknikler) ile *aslında olunan* (özsel kimlik) arasındaki yarılma sadece maddi alanda değil manevi alanda da bir kriz yaratmıştır. İmparatorluğun zorunlu çöküşüyle kaybedilen "şeref", emperyalist Batı'nın zaferi karşısında feda edilen emperyal emeller, "manevi" hayatı çökertmiş, Yahya Kemal'in deyimiyle Tanzimat sonrasında "rahatsız" bir kuşak yaratmıştır: "ileriye hareket, tabiata dönüş, halka yaklaşış, bütün bu sözler göstermez mi ki bu nesil kendi kabında rahatsızdır. Kendinde olmayan bir harareti kah uzakta, kah başkasında arıyor" (akt. Yılmaz, 2002: 246). Garbiyatçılık, bu ezikliği ve buna karşı duyulan hıncı harekete geçirerek, ama bir yandan da "realizm" gereği medeniyet vurgusunu Batılı olma iradesi şeklinde göstererek, ve tüm bu çatışmalı öğeleri harmanlayarak bir iktidar söylemi yaratmaktadır.

---

[19] Gökalp Diyarbakır'da yaşadığı yıllarda, "emellerinin genişliği ve siyasi havanın darlığı" yüzünden 1895 yılında intihara teşebbüs eder, ancak beynindeki kurşuna rağmen hayatta kalır (Ülken).

[20] Bu noktada, Gökalp düşüncesinin kendi tarihsel bağlamını görmek gerekir elbette. Hilmi Ziya Ülken'in değerlendirmesine bakacak olursak, Ziya Gökalp, çoğu zaman düşünüldüğü gibi uygarlık ve kültürün sentezini yapmaktan ziyade, "iki alem arasında" (İslam ve Garp) tereddüt içinde kaldı; Osmanlı emperyalizminin son dönem Turan hayalleri ile realist Türkçülük arasında gidip geldi (38-39). O yüzden onun pozitivist felsefesi topluma ilişkin tüm çıkarımlarına rağmen "gerçekçilikten" uzak düştü; kendini kavramcılıktan, siyasetten, fetvacılık ruhundan kurtaramadı. "Fransız içtimaiyatının esas fikirlerinden hareket ettiği halde, onun ifadesindeki fevkalede yumuşaklığı almamış ve Fransız sosyologlarının nihayetsiz müşahede, tetkik ve istatistik

"Eski"nin hiçbir zaman tam olarak nihayetlendirilmediği, gelişen kapitalist toplumda beliren "yeni"nin[22] tam olarak tanınamadığı bir söylemden söz ediyoruz. Bu söylemin hegemonik bir özellik kazanmasının, Cumhuriyet'in ilk yıllarından bugüne bir anlam kurma çerçevesi olarak etkisini sürdürmesinin, içinde barındırdığı zamansal ve dikey bölünmeyle mümkün olduğunu düşünüyorum. Yeniden söz ederken eskiyi, bilgiden ve yöntemden söz ederken

---

meraklarına yanaşmamıştır" (37-38). Milli düşüncesinde yer tutan halk ve halkın kültürü olarak folklor kavramı, hayalî, soyut bir fikirden öteye geçmemiştir.

[21] Türkiye'de Batılı bir teknoloji olarak radyo yayıncılığının "merkezî" bir teknik olarak kullanımında, toplumsal "gerçeklik"ten kaçışın çok çeşitli örnekleri görülebilir. En başta, "haberler", "belgeseller" yoluyla bir gerçeklik alanının kurgulanmaya çalışılmaması, dinleyici anketlerine başvurulmaması yüzünden hegemonik bir "iletişim fantezisinin" kurulamaması bu açıdan önemli göstergelerdir.

[22] Kapitalist bir toplumda "yeni", mitik bir zamansallık içinde ortaya çıkar. Walter Benjamin'e göre metalara bir tapınma töreni olan modanın mantığında "yeni", ölümü, "yeryüzündeki cehennemi" inkâr ederek sürekli tekrar eder. Modern toplum ilerlemeyi bir "din" haline getirmiştir (Buck-Morss, 1999). Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'deki kapitalist toplum içindeki "yeni" bu mitik özelliğiyle kabul görmektedir; yeni modalara düşkünlük elbette vardır. Ancak "yeni" bir yandan da Batı'nın "din"i olarak ilerlemenin hâkimiyet kurucu, bu anlamda ürkütücü, tehdit edici yanını imlemektedir.

duyguyu, laiklikten söz ederken İslâm'ı aynı anda çağırabilen Garbiyatçılık bulanık olduğu kadar, iş gören, pragmatik bir özelliğe sahip. Maddeyi maneviyata, maneviyatı maddeye tercüme edebilme özelliğiyle, ikilikleri kavramsal olarak üretirken pratikte aşabilen, içerici bir yanı var. Ancak Garbiyatçılığın bulanık ve deyim yerindeyse "rahatsız" kabına sığmayan tam da yeni ihtimallerin alanı olarak toplumdur. Yabancı etkilerin, yozlaşmanın, sapkınlıkların alanı olarak toplum imgesini daha önce tartıştım. Bu imgeye, solun değişik kanatları da dahil olmak üzere merkezden ve merkeze konuşan birçok düşüncede rastlamak mümkün. Muhafazakâr ya da muhalif, farklı düşünceleri bu açıdan daha sistemli bir şekilde incelemek gerekir; yine de genel izlenimlerden yola çıkarak, Garbiyatçılıkla şekillenen düşüncelerin söylemsel sınırının, içkin "kültür"ün kaynağı olarak soyut "halk" ile, bozulmanın alanı olarak "toplum"un çatışmasıyla çizildiği söylenebilir. Hatta topluma konuşan, toplumu dönüştürmeye aday devlet destekli kurumlar bile bu çatışmadan paylarını alırlar. Yıllar boyunca halk evlerinin, köy enstitülerinin, köy okullarının, üniversitelerin, çeşitli araştırma kurumlarının topluma *yabancı* "tehlikeli" ideolojiler üretmekle suçlandığına tanık olduk. Tanıl Bora'nın aktardığı gibi, 1970'lerde TRT bile, "milli kültürümüzü dejenere eden, sessiz sessiz yıkan, yerine 'piçleşmiş kültürleri' takma kol ve bacak gibi milli bünyemize uygulamaya çalışan" (Yazgan, 1977: 179) bir kültür emperyalizmiyle itham edilmiştir. "Takma kol ve bacak" imgesi toplum korkusunu ifade etmesi açısından oldukça çarpıcı; organik bir gövde hayalinin güdüklüğünü ve yarımlığını ima eden bir protez imgesi.

Sonuç yerine

Her fırsatta ve her yeni tehdit karşısında milletin bölünmez bütünlüğüne çağrı yapan iktidar söylemlerinin, hatta iktidara karşı çıkan kimi muhalif söylemlerin altında güdük ve protez bir toplum hayalinin yattığını iddia etmek ne anlama gelir? Buradan hareketle organik bir bütünlük ihtiyacını vurgulamak gibi bir niyetim asla yok. Tam tersine, Garbiyatçılığın, "yabancılık" etiketiyle toplumdaki farklılıkları, çatışmaları kendi içinde eriterek "çevre"yi de kendi "merkez"inde *yutan* yanına dikkat çekmek istiyorum. "Çevresiz merkez" meselesini de bu bağlamda tartıştım. Batılılaşma sorunsalında, tüm Batılı olma gayretine rağmen Batı içten içe bir düşman olarak anılır. Batılılaşmaya karşı çıkan manevi söylemlerde çok açık görülebileceği gibi Batı aslında bir "makine gıcırtısı"dır (Topçu, 1972: 172). Batı'ya her meydan okuma, teknik bir toplumun dayatılmasına karşı durmaya çalışır; bu anlamda ezilenlerin öfkesini "insaniliği bozan" bir düşmana karşı harekete geçirerek kendini temellendirmeyi umar. Ancak, bu söylemler, işçileri otomatlaştıran, sermayeyi soyut bir güç haline getiren, insanları metalaştırırken metaları insanlaştıran kapitalizme karşı çıkışın da önünü keser. Çünkü düşman Batı imgesi, "içerde" yaşanan çatışmaları dışsallaştırmakta, sorumluyu "dış"a ait olarak göstermektedir. Ama bir yandan da, sömürgecilik karşıtı milliyetçiliklerde olduğu gibi Batı somut olarak şahıslandırılamamakta, tam anlamıyla dışa atılamamaktadır; Batı çoktan "içimize" girmiş, yeni ulusu yaratma iradesinin bir ekseni olmuştur. O yüzden Batılılık övgüsünü ve nefretini aynı anda içinde barındırabilen Garbiyatçılık, esasen içeriye ilişkin bir söylemdir. Dışa karşı kurduğu yüzeysel "Batılılık" vitrininin hemen gerisinde, toplumun çatışmalı dinamiklerini inkâr eden, tarihsiz bir "aile" simülasyonu yaratır. Bu ailenin "öz" abileri, yani "merkez"dekiler, kendilerine kamusal alanda kurulan bu simgesel ailenin "kültürünü", esasen de ahlâkını koruma misyonunu vermişlerdir. Bunu bozan tüm "parazitler" ve toplumsal dolayımları dile getiren "aydınlar", millete ders olsun diye "şamar"ı hak ederler.

"Çevresiz merkez" tartışmasını yaparken "çevre"nin dilsizliğinden ve bir bakıma yokluğundan söz ettim. "Merkez"in çevresine ittiği, önemsizleştirmeye çalıştığı kesimler yine de toplumsallığın bir öğesi olarak tarihin gidişatını belirlemeye devam ediyorlar. Birkaç ay önce Paris banliyölerinden yükselen alevler Fransa'da sistematik olarak merkezden uzaklaştırılmış yoksul göçmenlere görünürlük kazandırdı. Uzun zamandır bastırılmış korkuları canlandırarak olağanüstü bir hal yarattı. Tarihsel olarak ırkçılığın ve etnik ayrımcılığın hep bir sınıf düşmanlığıyla, hatta sınıf ırkçılığıyla içiçe geçtiğini düşünecek olursak (Balibar, 1993) bugün Paris'te otomobilleri ateşe vererek kendini ortaya koyan toplumsal patlama, iki yüz yıl önce Paris'i yeniden inşa ederek yoksulları kentin merkezi dışına süren, barikatları engellemek ve otomobillere öncelik vermek için geniş bulvarlar açan Baron Haussman önderliğindeki sınıf düşmanlığına bir yanıt aynı zamanda. Bugün İstanbul'daki "kentsel dönüşüm projeleri"nin içerdiği toplumsal düzenlemeyi kendi vitrininde modern ve Batılı olmaya doğru atılmış bir adım olarak gösterenlere de önemli bir uyarı.

KAYNAKÇA

Ahıska, Meltem (2005) *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, İstanbul: Metis.

Arlı, Alim (2004) *Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, İstanbul: Küre.

Aydın, Suavi (2002) "Tarih Karşısında Kültür Kavramı", *Toplum ve Bilim*, no. 94, Güz.

Balibar, Etienne (1993) "Ulus Biçimi: Tarih ve İdeoloji", *Irk, Ulus, Sınıf* içinde, Balibar ve Wallerstein, İstanbul: Metis.

Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı (1940) *Karagöz Ankara'da: Karagöz Piyesi*, Sebat Basımevi.

Bora, Tanıl (der.) (2005) *Taşraya Bakmak*, İstanbul: İletişim.

— (2002) "Milliyetçi-Muhafazakâr ve İslamcı Düşünüşte Negatif Batı İmgesi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, cilt 3, İletişim.

Buck-Morss, Susan (1999) *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge, MA ve Londra: The MIT Press.

Chatterjee, Partha (1996) *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İstanbul: İletişim.

— (1993) *The Nation and its Fragments*, Princeton: Princeton University Press. [Türkçesi: *Ulus ve Parçaları*, çev. İsmail Çekem, İstanbul: İletişim, 2002]

Fanon, Frantz (1996) *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*, İstanbul: Sosyalist.

Gökalp, Ziya (1994) *Türkçülüğün Esasları*, der. Ünlü, Çotuksöken, İstanbul: İnkılap.

Hoogvelt, Ankie (1997) *Globalisation and the Postcolonial World: The New Political Economy of Development*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Keyder, Çağlar (der.) (2000) *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında*, İstanbul: Metis.

Koçak, Orhan (2002) "Nurullah Ataç ve Etkilenme Endişesi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, cilt. 3, İletişim.

Mardin, Şerif (1990) "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler I* içinde, İstanbul: İletişim.

— (1971) "Tanzimattan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türkiye: Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar*, der. Tümertekin, Mansur, Benedict, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Enstitüsü Yayınları.

Mitchell, Timothy (2000) "The Stage of Modernity", *Questions of Modernity* içinde, der. Mitchell, Minneapolis: University of Minnesota Press.

— (1990) "Society, Economy, and the State Effect", *State/Culture: State-Formation After the Cultural Turn*, der. Steinmetz, Ithaca: Cornell University Press.

Özman, Aylin (2002) "Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, cilt. 3, İletişim.

Sommers, Margaret (1999) "The Privatization of Citizenship: How to Unthink a Knowledge Culture," *Beyond the Cultural Turn* içinde, der. Bonell, Hunt, Berkeley: University of California Press.

Sözer, Hande (2004) "Çatom Project: Field Supervisors in between "the State" and "the Social", Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, yayınlanmamış yüksek lisans tezi.

Steinmetz, George (1993) *Regulating the Social: The Welfare State and Local Politics in Imperial Germany*, Princeton: Princeton University Press.

Suner, Asuman F. (2002a) "1990'lar Türk Sinemasından Taşra Görüntüleri: *Masumiyet*'te Döngü, Kapatılmışlık, Klostrofobi ve İroni", *Toplum ve Bilim*, no. 92, Bahar.

Suner, Asuman F. (2002b) "1990'lar Türk Sinemasından Taşra Görüntüleri: *Tabutta Rövaşata*'da Agorafobik Kent, Açık Alana Kapatılmışlık ve Dehşet", *Toplum ve Bilim*, no. 94, Güz.

Ülken, Hilmi Ziya (tarih yok) *Ziya Gökalp: Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar*, İstanbul: Kanaat Kütüphanesi.

Üstel, Füsun (2004) *"Makbul Vatandaş"ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*, İstanbul: İletişim.

Tanyeli, Uğur (2004) *İstanbul 1900-2000: Konutu ve Modernleşmeyi Metropolden Okumak*, İstanbul: Akın Nalça Kitapları.

Topçu, Nurettin (1972) *Yarınki Türkiye*, İstanbul: Yağmur Yayınları.

Tunaya, Tarık Zafer (1996) *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul: Arba.

Yazgan, Mustafa (1977) *Tuğra*-2, İstanbul: İkbal Yayınları.

Yılmaz, Levent (2002) "Şark'ın Sonbaharı: Geçmiş Ölürken", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, cilt. 3, İletişim.

Entegratif toplum ve muarızları: 'Merkez-çevre' paradigması üzerine eleştirel notlar

*Fethi Açıkel**

> Cumhuriyetin ilk yirmibeş yılının gizil (latent) eğitim yapısını araştırdığımız zaman bulduğumuz ana ilke şöyle: halkın içinden kabiliyetli olanları statüsüne bakmadan seçmek, bunları eğiterek idareci elit'in içine sokmak. Bunu yapmak "halkçı" bir eğitim olarak nitelendirilebilir. Fakat bir elit kültürü ile halk kültürü arasındaki uçurumu kapatmak faaliyeti olarak yorumlanamaz. [...] Mesele, "halk çocuk"larını elit tabakanın içine sokmak değil, aradaki kesikliği kaldırmaya çalışmaktır.
>
> Şerif Mardin (1974: 59)

> Evet bir merkez çekirdek etrafında güç yığınağı gereklidir. Fakat hangi güçler? Ve ayrıca irade kuvveti de, ne istediğini bilmeye dayanan bir irade kuvveti de son derece önemlidir. Kimlerin iradesi?
>
> İdris Küçükömer (1969: 162)

Toplumu bir arada tutan ve yeniden üreten değerlerin, bilinç biçimlerinin ve kolektif süreçlerin ne olduğu ve nasıl anlaşılması gerektiği sorusu, 'toplumun nasıl tanımlandığı' ile doğrudan ilgilidir. Bu nedenle, başlangıçta sosyal entegrasyonu sağlayan değer sistemleri, bilinç düzeyleri ve dayanışma eğilimlerini ilgilendiren bir görgül tartışmanın, toplumu toplum yapan özelliklerin ne olduğunun tartışıldığı bir meta-teorik zemine doğru kayması kaçınılmazdır. Gerçekten de 'toplum nedir', 'toplumu üreten değerler nelerdir', 'iktidarın ve toplumun yeniden üretimi arasında nasıl bir ilişki vardır' gibi sorular, bizleri kaçınılmaz olarak, toplum olarak adlandırdığımız *şeyin*, *yapının* ya da *etkileşim ağının* doğası üzerinde tartışmaya davet eder. Bir başka deyişle, toplumsalı temsil ettiği düşünülen *deruni* ve *asli* öğelerin rolünün ortaya çıkarılmasına. Toplum-

---

(*) Ankara Üniversitesi, SBF Kamu Yönetimi Bölümü.

ların 'kurucu değerlerin', 'kurumların', 'seçkinlerin' üzerinden tartışılması ise, doğal olarak, verili iktidar biçimleri tarafından toplumsalın *içerilmeyen, dışlanan* ve *bastırılan* kesimleri ile ilgili ikinci bir alanın tartışılmasını gerektirir. İşte bu tür sorulara, 'toplumun yeniden üretimi', 'kurucu değerlerin koordinatları' ve 'entegrasyon' sorunlarına yanıt arayan bir literatür, merkez-çevre literatürü (Shils, 1975).

Merkez-çevre literatürü ile genişleyen tartışma ekseni, özü itibariyle 1950'lerden itibaren yapısal-işlevselci gündemin farklı kanallarında üretilen ve bütünleşme/dayanışma ve çatışma/farklılaşma süreçlerine eğilen geniş bir literatürün önemli bir parçasıdır. Ve sanıldığının aksine, 'toplumun yeniden üretim' sorunu sadece toplumsallaşma süreçlerini ve kurumların bu süreçlerde oynadıkları rolü tartışan yapısal-işlevselcilikle özdeş kabul edilen Amerikan sosyolojisi ile sınırlı değildir. Paradoksal görünebilir ancak toplumun ve kurumların yeniden üretimi sorusu sadece Talcott Parsons, Edward Shils, Clifford Geertz ve Shmuel Eisenstadt gibi Amerikan sosyolojisinin ve antropolojisinin önde gelen isimlerini değil, fakat aynı zamanda kıta Avrupası'nda Roland Barthes'ın *Çağdaş Söylenler*'inden (1972) Poulantzas'ın *Devlet, İktidar, Sosyalizm*'ine (1978) ve oradan da Althusser ve Balibar'ın *Kapital'i Okumak* (1991) ve *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (1989) eserlerine kadar genişletilebilecek yapısalcı Marksist geleneği de meşgul etmiş bir gündem olduğunu görmek gerekir. İster Parsons'un Durkheim, Pareto, Freud ve Weber dolayımıyla formüle ettiği *sosyal entegrasyon sistemleri* aracılığıyla, ister Eisenstadt'ın bürokratik imparatorlukların merkezî kurumları aracılığıyla, ister Poulantzas'ın devletin özerkliği ve Althusser'in *devletin ideolojik aygıtları* tartışması dolayımıyla konuya yaklaşalım (Jessop, 1985; Benton, 1984), temel tartışma odağı Shils'in de merkez-çevre makalesi aracılığıyla değindiği toplumun yeniden üretimi meselesidir. Aralarındaki politik, terminolojik ve metodolojik farklılıklara rağmen bu literatürün ortak paydası, toplumların ve siyasal aygıtların alt-birimleri nasıl etkiledikleri, yani bütünün parçaları –merkezin çevreyi– dönüştürme kapasitesinin ne olduğu sorusudur; yani bir diğer ifade ile değerlerin, kurumların veya devletin toplumsal ilişkileri yeniden üretmesi olgusudur.

Bu soru, Şerif Mardin'in Türkiye'de iktidar-muhalefet ilişkilerini anlamak için geliştirdiği *merkez-çevre analizinin* de odağında bulunan bir sorudur. Mardin'in yaklaşımı, bir yandan toplumsal entegrasyon ve iktidar sorunsalı etrafında Osmanlı-Cumhuriyet tarihi boyunca siyasal sistem içindeki 'merkezçek' (*centripetal*) ve 'merkezkaç' (*centrifugal*) eğilimleri ortaya çıkarmaya çalışır, diğer taraftan da siyasal iktidarın tesisinde rol oynayan değerler, kurumlar ve tabakalar arasındaki ilişkilere eğilir. Bu girişim bir yandan da kültürel-dinsel kurumların girişimine ilişkin tarihsel bir döküm sunar. Her ne kadar, merkez-çevre analizinin kavramsal çerçevesi Edward Shils tarafından ortaya atılmış olsa da, Mardin'in bu çerçeveyi Osmanlı-Cumhuriyet tarihindeki kurumlara, kültürel farklılaşmalara ve iktidar mücadelelerine uyarlaması –en az Shils'in teorik katkısı kadar– önemlidir. Mardin, Edward Shils'in orijinal merkez-çevre makalesini (1975: 3-16), Eisenstadt'ın bürokratik imparatorluklar ve modernleşme analizleri (1963, 1966) ile birleştirerek, Osmanlı-Cumhuriyet tarihi üzerinden daha tarihsel bir yörüngeye oturtmuştur. Bu nedenle Parsons ve Shils'den Eisenstadt'a ve Mardin'e uzanan çizgi üzerinde entegrasyon literatürünün, başta yapısal-işlevselcilik olmak üzere farklı teorik yaklaşımlardan beslenen ve Türkiye'de iktidar-muhalefet deneyimlerinin kültürel arka planına yoğunlaşmış verimli bir tartışmaya olanak sağladığını tespit etmek gerekir. Aşağıdaki satırlarda merkez-çevre analizinin üzerinde yükseldiği teorik ve kavramsal geleneklerin kimi sınırlılıklarını tartışmaya açarak, bir yandan literatürün katkılarına diğer yandan da sınırlılıklarına değinmeyi, ve sonuç bölümünde de Türk modernleşme serüveninin yeni bir durağa ulaştığı önermesinden hareketle kısa fakat eleştirel saptamalarda bulunmayı amaçlamaktayız. Bu tartışmalar genel olarak aynı zamanda Mardin'in ana hatlarıyla ortaya koyduğu merkez-çevre paradigmasının, 21. yüzyılın eşiğinde Türkiye'de –dünyanın kategorik olarak benzer başka ülkelerinde de olduğu gibi– ortaya çıkan yeni toplumsal deneyimler ışığında ne ölçüde açıklama gücü taşıdığını ve kendisine bu dönemde de başvurulan bir analiz aracı olarak koruyup koruyamayacağını da bir ölçüde gösterecektir. Bu yazıda Mardin'in merkez-çevre paradigmasını –tüketici olma iddiası taşımayan eleştirel bir yaklaşımla–, Norbert Elias'tan Immanuel Wallerstein'a, Antonio Gramsci'den Michael Mann'a kadar uzanan geniş bir teorik spektrum yardımıyla, paralel temaları ve sorun alanlarını öne çıkararak tartışacağız. Bu yaklaşımlar, merkez-çevre analizinin toplumsal iktidar ve toplumsal yeniden üretim sorunları karşısında ne tür katkı ve zaaflara sahip olduğunu da gösterebilecektir.

Metaforun yükselişi: İmparatorluktan modernliğe merkezîleşme ve muarızları

Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e devlet formasyonuna, modernleşme ve merkezîleşme deneyimlerine odaklandığı kadarıyla, merkez-çevre paradigmasının tartışılması birkaç açıdan önem taşımaktadır. Bunlardan belki de en önemlisi, 1980'lerden itibaren merkez-çevre paradigmasının Türkiye modernleşmesini ve iktidar-muhalefet eksenlerini açıklayan neredeyse alternatifsiz bir paradigma haline gelmiş olmasıdır. Ortaya koyduğu bütünleşme ve farklılaşma eksenleri ile, Mardin'in çalışması, diğer eserlerinin de Türkçe'ye kazandırılması ile birlikte, sosyal bilim çevrelerinde başvurulan önde gelen analiz çerçevelerinden biri haline gelmiştir. Daha da önemlisi, Thomas Kuhn'un işaret ettiği anlamda merkez-çevre paradigması Türkiye'de sosyal bilimler pratiği ile iç içe olan pratisyenlerin önemli bir bölümünün kavramsal repertuarlarını ve zihinsel donanımlarını şekillendiren bir tür 'bulmaca çözücü'ye, paradigma konumuna yükselmiştir (Kuhn, 1996: 35-41). Bu, şüphesiz Mardin'in modernist modernleşme stratejilerine karşı eleştirel bir konum sağlamasının, ve siyasal ayrımların dayandığı temel varsayımları sorgulamasının ve nihayetinde Osmanlı-Türk modernleşmesinin bir tür *eleştirel hermenötiğine* girişmiş olmasının sonucudur. Mardin'in yaklaşımı, onu önceleyen ve Cumhuriyet kozmogonisini yeniden üreten girişimlere kıyasla, kuşkusuz farklı bir yere oturur. Ancak aşağıda da değineceğimiz gibi Mardin'in merkez-çevre ayrımının yaptığı katkıya rağmen, Kuhn'un hegemonik hâle gelen paradigmalar için işaret ettiği kimi sorunlarla karşılaşmaya başladığını iddia edebiliriz. Paradigmatik sorun, Thomas Kuhn'un işaret ettiği şekliyle, paradigmanın 'normalleşmiş bir bilgi biçimi' üretir hâle gelmesidir (1996: 24-32). Bu beraberinde epistemolojik bir normalleşme ve bilgi pratisyenlerinin tek bir perspektiften olguları yorumlamaya başlaması anlamına gelir; ki bu aşamada paradigma donuklaşmış bir repertuarının, refleksleşmiş bir zihinsel etkinliğin, bir tür epistemolojik muhafazakârlığın aracı haline dönüşür. Merkez-çevre paradigmasının da, bu açıdan, 'Türk modernliğinin' paradokslarını ve tarihsel iktidar ve muhalefet hatlarını tanımlamakta kullandığı araçları neredeyse postülalaştırmaya başladığı ileri sürülebilir. Bu nedenle, bu paradigmanın 1930'lara ve 1950'lere karakter veren siyasal süreçlerin ve kurumların, neredeyse aşkın bir biçimde mevcudiyetini devam ettirdiği, ve siyasal sistem açısından Türk modernliğinin temel paradokslarının hâlâ sürdüğünü, dolayısıyla 'analiz araçlarının' hâlâ geçerliliğini koruduğu fikrini yaygınlaştırdığı söylenebilir. 'Kemalist iktidar' ve 'İslâmi muhalefet' eksenini modernliğin neredeyse kurucu tek ekseni olarak, 'otoriter devlet' ve 'demokratik-popülist kitle' ideal tiplemeleri eşliğinde, bir tür düalist mantıkla kurumsallaştırır. Bu ise son kertede karmaşık ve eklemlenmiş iktidar yapılanmalarını, iç içe giren kurumları/gelenekleri ve ortaya çıkan yeni sosyal muhalefet odaklarını önemli ölçüde göz ardı etmemize neden olur. Dolayısıyla tek eksenli bir merkez-çevre analizini 'modernlik deneyiminin' bir nevi *üst-belirleyeni* olarak gündemimize sokar. Paradigmanın kavramsal gücü, ortaya çıkan yeni olguları ve dönüşümleri görmeyi engelleyecek, ve daha önemlisi yeni kuramsal katkıları geciktirecek bir etki, bir tür epistemik ataleti ortaya çıkarır. Zira sosyal bilim pratisyenleri paradigmalar, kuramlar ve kavramlar aracılığıyla analizlerini yürütebilirler.

Bu açıdan bakıldığında Mardin'in merkez-çevre ayrımının her ne kadar Türkiye'de sosyal bilimler repertuarına önemli katkılar sağladı ve verimli bir tartışma ekseni yarattı ise de, Türk modernleşmesinin perennialist (daimi varolan) bir anlayışla yorumlanmasına yol açtığı da ileri sürülebilir. Pratikte, Türkiye'de modernleşmenin temel karakteristiklerinin ve paradokslarının hâlâ değişmediği ve temel çatışma eksenlerinin korunduğu tezinin, özellikle erken modernliğe damgasını vuran *devlet seçkinleri ve halk karşıtlığının* –aynı biçim ve içerikle– devam ettiğini varsayar. Bu aynı zamanda Türkiye siyasal hayatına şekil veren *siyasal anomalilerin de* devam ettiğini ima eder. Aşağıda da tartışacağımız üzere, paradigmanın aşkınlaşma eğilimi –ve modernliğinin bütün safhalarında geçerliliğini koruduğu varsayımı– uzlaşmaz iki farklı toplumsallık deneyiminin –*ideal tipin* (merkez ve çevre)– mücadelesiymiş gibi formüle edilmesine yol açmaktadır; çoğu zaman da aradaki *geçişlilikleri*, *çakışmaları* ve *yer değiştirmeleri* ihmal etme pahasına. Merkez-çevre paradigmasının benzeri bir yan ürünü de bu noktada ortaya çıkar: o da merkez ve çevre, ya da modernlik ve gelenek arasındaki –yaklaşık iki yüz yıllık– çatışmanın yol açtığı anomali ancak *çevre/gelenek* eski sistemik konumuna kavuştuğunda aşılabilir düşüncesini yaygınlaştırmasıdır. Bu yönüyle bir tür milleniarist anlayış sonuçta merkez-çevre kutuplaşmasında muarız konumundaki muhafazakâr-dindar 'çevre'nin elinde bir tür rövanşist araca dönüşür. Ancak Türkiye'deki siyasal iktidar analizleri açısından ilginç olan eğilim, gerek Kemalist modernleşmeye bağlı çevrelerin gerekse İslâmi çevrelerin, Osmanlı-Cumhuriyet tarihini dar anlamda bir tür seküler ve dinsel fikirlerin iktidar mücadelesine indirgemek eğiliminde olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında iktidar analizini 'devrimci' ve 'karşı-devrimci' ideolojilere bağlı gruplar arasındaki mücadelenin tarihi olarak okuyan ulusalcı sol gelenek ile 'taklitçi' ve 'otantik' güçlerin mücadelesi olarak gören sağ muhafazakâr gelenek arasında 'değer-yönelimli' bir tarih okuması arasında büyük fark yoktur; bu da kültürel karakteristikler temelinde düalist bir modernlik toplumsallık anlayışının Türkiye'de iktidarın ve muhalefetin her iki kanadı tarafından da paylaşıldığını gösterir. Paradoksal bir biçimde, bu durum merkez-çevre paradigmasının gerçekliği temsil ettiği kadar, gerçekliği kuran bir paradigma haline geldiğine işaret etmektedir.

Buna bağlı olarak Mardin'in merkez-çevre analizinin 1980'lerden itibaren paradigmal bir konum kazanmasının, kabaca dört nedene dayandığını ileri sürülebiliriz. Bunlardan *birincisi*, Türkiye'de siyasal seçkinlerin öncelikle kendi aralarındaki rekabet nedeniyle farklılaşmaları ve bunun bir sonucu olarak halk katmanlarıyla ilişkilerini yeniden düzenleyen ve yeni mobilizasyon-katılım olanakları yaratan *demokratikleşme sürecine*, farklı biçimlerde dahil olmalarıdır. İster ulusal dinamiklere ya da iradi politikalara, ister dış dinamiklere ve gayri ihtiyari politikalara dayansın, demokratikleşme Türkiye'de bir yandan siyasal katılım kanallarını açarken, diğer yandan da yeni bir siyasal sembolizmin kamusal alana dahil olmasını kolaylaştırmıştır. Bu nedenle demokratikleşme ile bu paradigmanın eleştirel konumunun önemli ölçüde kesiştiği ve birbirini beslediği ileri sürülebilir. Paradigmanın yükselişine katkıda bulunan *ikinci* neden olarak, Türkiye'de Weberci yaklaşımlara yakın duran *sağ entelijensiyanın yükselişini* saymak gerekir. Merkez-çevre analizinin ise iki temel nedenle sağ entelijensiyaya çekici geldiğini öne sürebiliriz. Bunlardan birincisi Mardin'in şeması Kemalist radikal modernleşme stratejilerinin eleştirisine olanak tanıdığı ve dahası Shilsci bir 'merkezî değer sistemi' nosyonundan hareketle İslâmi gelenekleri dışlanmış bir kurucu öğe olarak kurgulamaya elverdiği için; ikincisi de Marksizmin altyapı-üstyapı ayrımına ve sınıf mücadelesi vurgusuna alternatif olarak, sağın merkez-çevre analizini sosyo-kültürel bir mücadele analizi aracı olarak benimsemesidir; tıpkı Amerikan sosyolojisinin yapısal-işlevselciliği benzeri bir biçimde benimsediği gibi. Yukarıda bahsettiğimiz muhafazakâr rövanşist eğilim, bu anlamda, sadece politik bir eğilim olarak kalmaz, Marksist analizlere karşı merkez-çevre, 'yukarıdan modernizme' karşı 'merkezî geleneksel değerler' karşıtlığından da beslenir. Söylemeye gerek yok ki, paradigmanın bu tarz bir popülariteye kavuşmuş olması, onun katkılarını gölgelemez. Ancak yine de bir benzetme yapmak gerekirse Mardin'in merkez-çevre analizinin, Doğan Avcıoğlu'nun 1960'larda yaptığı sol ulusalcı kapitalizm eleştirisine benzer bir kuramsal etkiyi, en azından bu kez muhafazakâr ve bir ölçüde de liberal entelektüel akımlar üzerinde yarattığı söylenebilir.

Merkez-çevre analizinin yükselişine katkıda bulunan *üçüncü* etmen de, kısmen bu ikinci öğeyle kısmen de yeni global entelektüel yönelimlerle ilgili olarak 1980'lerin sonlarına doğru yaygınlık kazanan *pozitivizm eleştirisidir* (Köker, 1990a). Pozitivizm, Mardin'in de işaret ettiği üzere, son nesil Osmanlı entelektüellerinin ve Cumhuriyet ideolojisinin de önemli bir dayanağıydı (Mardin, 1991: 163-74). Pozitivizm eleştirisi, her ne kadar 1930'lardan itibaren özellikle Frankfurt Okulu aracılığıyla zaten sosyal bilimler içinde önemli bir ağırlığa sahip idiyse de, Kemalizmin bir bileşeni olarak pozitivizmin tespit edilmesi, yani Türk modernleşmesinin ve onun merkezinin ideolojik temsili olarak pozitivizmin sivrilmesi, öncelikle modernleşmenin ve merkezinin eleştirisine ivme kazandırmıştır. Merkez-çevre paradigmasının yükselişini hızlandıran *dördüncü* ve son öğe olarak da, sol entelijensiya'nın 'devlet' ve evrensel aklı temsil eden 'bürokrasi miti'nden koparak, bir tür eleştirel Sol Hegelci bir konuma doğru evrilmesini sayabiliriz. Bu her ne kadar kökenleri 1970'lere kadar uzanan bir eğilimse de, 1980'lerden itibaren ivme kazandığını söyleyebiliriz. Geleneksel cemaat değerleri ve dinin yanı sıra, devletin, korporatist kurumların, Cumhuriyetçi cemaatçiliğin ve bürokratik seçkinciliğin eleştirisi biçimini alan bu eleştirel konumlanışın da merkez olarak tanımlayabileceğimiz referanslara karşı sol bir eleştirel konum geliştirdiğini ileri sürebiliriz (Küçükömer, 1969; Belge, 1992: İnsel, 1996; Parla, 1989; Köker, 1990b). Her ne kadar bir yandan Mehmet Ali Aybar, diğer yandan da İdris Küçükömer gibi isimler, Türkiye'de solun 'devlet' ve 'zinde-kuvvet' eksenli toplumsal dönüşüm teorilerinden uzaklaşmalarına önemli katkılarda bulundular ise de, Mardin'in analizinin özellikle liberal sol analizlere de esin kaynaklığı yaptığı ileri sürülebilir. Dolayısıyla özellikle 1980'i izleyen dönemde Türkiye solunun 'devlet mitinden' daha da uzaklaşmasının, bir taraftan Kemalist-korporatist toplum algısına karşı (Parla, 1994, 1997, 1995), diğer taraftan da pedantik tepeden modernleştirme stratejilerine karşı oluşan mesafeyi daha da pekiştirdiği söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, Mardin'in paradigması özellikle 1970'lerin liberter sol popülist havasını yansıtan, antropolojik anlamda bir tür 'çevreye doğru'cu bir girişimin uzantısı olarak da değerlendirilebilir; içinde her ne kadar kültürel-sembolik modernleşmenin bir tür eleştirel hermenötiğini öne çıkarmayı tercih ediyorsa da. 1970'lerin başında seçkinci devlet partisi (CHP) ile halk katmanları arasındaki kopukluğu teorik düzeyde aşmaya çalışan siyasal gündemin popülist-liberal ruhuyla uyuşan bir analiz biçimi olarak (Mardin, 1974: 58-61). Bir diğer ifadeyle çekirdek-kadro solculuğundan halk-kitle solculuğuna geçişin bir momenti olarak; elit kültürü ile halk kültürü arasındaki uçurumu kapamanın yollarını arayarak. Mardin'in merkez-çevre analizi, bu yönüyle, devletçi-bürokratik parti geleneğinin halka yabancılaştığı eleştirisinin yükseldiği bir dönemin de ruhunu yansıtır. Bunu Mardin'in şu ifadeleri sanırım netlikle ortaya koymaktadır (Mardin, 1973: 20):

> Yapılması gereken şey [...] yabancılaşmayı en aza indirebilmek için ciddi tedbirler düşünmeye başlamaktır. [...] Bütünleşme çerçevesi de fertlere toplum içinde yeniden kök salabilecekleri bir örgütlenme olanağı sağlayan bir kurumlaşma ağı olarak ele alınmalıdır. Bu kurumlaşma ağının ana ilkesi toplumun merkezkaç şekilde yeniden örgütlenmesi olarak tanımlanabilirse Türk Sosyal demokrasisi için çok yeni ufuklar açılmış olacaktır.

Buna karşın merkez-çevre analizinin yükselişinin Türkiye'de sosyal bilimler alanına katkı yapan diğer paradigmaların katkısını tamamen gölgelediğini iddia etmek diğer yaklaşımlara haksızlık olur. Bu yaklaşımlar arasında özellikle 1960'lardan itibaren Osmanlı-Cumhuriyet tarihinin modernleşme, kapitalistleşme, sekülerleşme ve uluslaşma deneyimlerine odaklanan yaklaşımları sayabiliriz; Doğan Avcıoğlu'ndan (1996a, 1996b) Niyazi Berkes'e (1965, 1975, 1998) ve İdris Küçükömer'e (1969) kadar. Her ne kadar bu yaklaşımların temel ilgi odağı, Mardin'in ele aldığı tarzda merkez-çevre analiziyle örtüşmese de, bu yaklaşımların da Osmanlı-Cumhuriyet tarihinde ortaya çıkan karşıtlık eksenlerine ilişkin önemli saptamalarda bulunduklarını açıktır. Doğan Avcıoğlu'nun (1996a, b) sol ulusalcı bir Marksist analizi geliştirme imkânı yakaladığı *Türkiye'nin Düzeni*; Niyazi Berkes'in *Türkiye'nin Çağdaşlaşması* (1998) ve *Türk Düşününde Batı Sorunu* (1975) adlı eserleri, ve nihayet İdris Küçükömer'in *Düzenin Yabancılaşması* (1969) adlı eserleri Türkiye tarihindeki sınıfsal ve ideolojik kutuplaşma eksenlerine açıklama getirdikleri ölçüde, sosyal bilimlere paradigmatik katkıda bulundular. Yazımın başında da belirttiğim gibi bu çalışma, ne yukarıda saydığımız –ve daha da genişletilebilecek bir listeyi tarayan– paradigmalar arası bir karşılaştırmayı, ne de Şerif Mardin'in genel akademik eserlerini kapsayacak bir değerlendirme yapmayı amaçlamaktadır. Şüphesiz kısaca andığımız bu paradigmatik yaklaşımların, dayandıkları temel tezleri ve Türkiye toplumunu anlamaya yönelik geliştirdikleri kuramsal-kavramsal katkıları ve zaafları analiz etmek, hem sosyal bilimsel gelişim tarihimizin, hem de kapitalistleşme ve modernleşme algılarımızın dönüşümünü anlamlandırmak için faydalı bir karşılaştırma olurdu. Bu türden farklı ekoller arasında şematik de olsa bir kıyas imkânı sunacak çalışmalara hâlâ gereksinim duymaktayız. Ancak aşağıdaki bölümde kapitalist modernleşme tarihine damgasını vuran farklı paradigmaları karşılaştırmak yerine, bunlar arasında 1980'lerden itibaren neredeyse en baskın paradigma haline gelen Mardin'in merkez-çevre paradigmasının dayandığı kuramsal arka planı, Shils'den Eisenstadt'a Mannheim'dan Weber'e uzanan çizgide serimlemeye çalışacağız.

'Geleneğin, değerlerin ve kurumların özerkliği': 'Kültüralizm'

'Toplumun bir merkezi olduğu' tezini, bir tür *indirgemeciliğe* ya da *totolojiye* savrulmadan tartışmak pek de kolay değil. Zira toplumun bir merkezinin olduğunu savlamak, ya halihazırda ağırlığı teslim edilen önemli bir olguya diğerleri karşısında öncelikli ve kurucu bir rol vermeyi gerektirir, ya da toplumu üst düzeyde temsil eden derin kurumsal bir çekirdeğin varlığını kabul etmeyi. Aşağıdaki satırlarda, Shils'in 1961 tarihli makalesinden hareketle, merkez-çevre meselesini *toplumun bir nevi ağırlık merkezi* addedilen *değerler sistemi* ve bu değerler etrafında *bütünleşme* pratikleri açısından tartışacağız. Her ne kadar 'toplumu kuran' ve 'bütünselliğini sağlayan' süreçlerin/kurumların ne olduğu sorusu Edward Shils'le başlayan bir soru değilse de, Shils'in yaklaşımının önemi toplumsal entegrasyon ve uyum meselelerini kültürel özcülüğün ve indirgemeciliğin handikaplarına kapılmadan tartışıp tartışamayacağımızın ipuçlarını sağlayacak olmasıdır. Emile Durkheim'dan Parsons'a ve Eisenstadt'a aktarıldığı kadarıyla toplumu bir *bütünleşme-uyumlaşma* sorunu etrafında tanımlama girişimi, böylece bize sadece toplumun *merkezi* konusunda değil, aynı zamanda *sınırları* konusunda da bilgi verecektir (Hamilton, 1991: 85-88). 'Toplumsal özdeşleşmenin ve dayanışmanın sınırları', bir diğer deyişle kurumlar ağının dışında kalan 'çevre', aşağıda Shils'in orijinal makalesi vesilesiyle tartışacağımız bir konu; içinde değerlerin otantikliği ve çekim alanı yaratma kapasitesi konusu.

Shils'e göre toplumun merkezî alanı, inançlar ve değerler alanından türer; o toplumu yöneten değerler, inançlar ve semboller sisteminin merkezidir (1975: 4). Toplum ne kadar sekülerleşirse sekülerleşsin, merkezî değerler yaydıkları kutsallık sayesinde toplumun çekim alanı gibidirler; nihaidirler ve indirgenemezler. Shils'e göre 'merkezî değer sistemi' toplumu oluşturan alt-sistemlerin ve alt-kurumların seçkinlerince onaylanan ve takip edilen değerler tarafından oluşturulur (s. 4-5). Merkezî değer sistemleri, daha sonra, *merkezî kurumsal sistemi* oluştururlar (s. 6). Bu seçkin grupları, halihazırda belli bir otoriteye sahip oldukları için toplumun kutsallık atfettiği ve kendilerinin de koruyuculuğuna soyundukları, kutsal değerlere yakınlık duyarlar. Bu olumlayıcı tavır, Shils'e göre, iktidarı temsil eden kurumlara karşı da duyulan bir takdir duygusundan kaynaklanır. Bu nedenle değer sistemi iki nedenden ötürü toplum için *merkezî* bir yer işgal eder; birincisi toplumun *kutsal addettiği* şeylerle bağlantılıdır, ikincisi ise toplumu yöneten otoritelerin *bağlılığını* kazandığı için (s. 4); yani bir taraftan toplumun atfettiği *kutsallık* nedeniyle, diğer taraftan da *seçkinlerin ve kurumların desteklediği* bir referans olduğu için. Shils, merkezîliğin bu iki veçhesinin –değerler ve seçkinler–, yaşamsal ölçüde birbiriyle bağlantılı olduğuna işaret eder, zira i) otorite, kutsiyet duygularını harekete geçirir (s. 5), ve ii) toplumsal merkez, geri kalan alanlarını etkileyecek *karizmatik* bir çekim yaratır (s. 16). Bu kısa giriş değerlendirmesi bize gösteriyor ki, Shils'in merkez-çevre analizi entegrist bir iktidar ve entegrist bir toplum tasviri ile başlar merkez-çevre analizine. Shils'e göre kolektif bilinç toplumun entegrasyonu için zorunluluktur (Shils, 1988: 279). Bu, içinde bir yandan Durkheimcı bir *kolektif bilinç* anlayışını, diğer yandan da Weber'in *karizmanın kurumsallaşması* olarak adlandırdığı anlayışı barındırır (Weber, 1978: 1111-1157). Nitekim Weber, "karizma ve gelenek daima dinsel bir auraya sahip olan sadakat ve yükümlülük hislerine dayanır" der (s. 1122).

O halde ister sosyolojik, antropolojik ister felsefi motiflerden beslensin, 'toplumun entegrasyonunu neyin sağladığı' ve toplumu 'neyin temsil ettiği' sorularına verilen yanıt, toplumsal otoritenin, kurumlarının ve seçkinlerinin üzerinde 'oydaştığı değerler' olacaktır. Ancak Shils 'oydaşma' kavramını çok fazla öne çıkarmasına karşılık (1975: 10), mutlak oydaşmanın hiçbir zaman başarılmış bir amaç olmadığının da farkındadır (s. 83). Fakat buna rağmen yine de, kurucu iktidar ve kutsallık arasındaki ilişkiyi hareket noktası olarak alır. Bilindiği gibi, 'toplumun bizatihi din aracılığıyla aslında kendine taptığı' ve bu yolla entegrasyonunu ve iç dayanışmasını artırdığı iddiası Durkheim'ın din sosyolojisine yaptığı önemli katkılardan biridir (Durkheim, 1995: 208). Shils de, Durkheimcı *kutsallık* ve Weberci *karizma* fikirlerini harmanlayarak, sekülerleşme sürecine rağmen, 'merkezî değerler', 'otorite' ve 'kutsallık' arasındaki güçlü ilişkinin devam ettiğini savlar. Toplumun değerler merkezi, Shils'e göre, sekülerleşmiş de olsa kutsallığın yerini doldurur; ve bu anlamda bütün toplumların 'resmî bir din' işlevi gören bir merkezi vardır (Shils, 1975:3); dolayısıyla *merkezî değer sistemi*, uzamla ve coğrafyayla sınırlı değildir. Ne de toplumun entegrasyonu en genel anlamda *zorlama* (coercion) ve *piyasa ilişkileri* yardımıyla sağlanabilir (s. x). Bu nedenle, Shils 'toplumun değerler merkezinin' ancak üzerinde genel olarak oydaşılan (*consensual*) değerler olabileceğini ve uzun vadede, zorun/zorlamanın toplumu mobilize etmede etkisiz kalacağını ve yeniden üretimin ancak *kolektif oydaşma* ile mümkün olduğunun altını çizer. Ancak böyle oydaşma yardımıyla 'eylem alanlarının' ve 'rollerin' içeriği doldurulabilir; sisteme uyum sorunu aşılabilir. Shils, entegrasyon sorununun Leviathan'ın tehdit edici varlığıyla bile aşılamayacağını ve ancak oydaşılan değerler ile bunun mümkün olduğunu vurgular. Merkezî değerler, o denli etkilidir ki, toplumu karakterize eden temel nitelik *herkesin herkese karşı savaştığı* anomik ve anti-sosyal bir Hobbescu durum değil, tersine çatışma eğilimlerine rağmen tutunumdur (s. 53-54). Shils'e göre, merkezî değerler sayesinde toplumların, gerek devrimci dönemlere ve sınıf çatışmalarına, gerekse kaosa ve anomik krizlere dahi dayanabilecek bir entegrasyon eğilimi vardır (s. 84).

Şimdiye dek anlattıklarımızdan, Shils'in toplum anlayışının Tönnies'in *Gemeinschaft* ve Schmalenbach'ın *Bund* (s. 352) kavramlarıyla paralellikler taşıyan organik toplumsallık anlayışından etkilendiğini söyleyebiliriz. Shils sistematik bir şekilde, modern sosyal kurumlar içinde kendini yeniden üreten *birincil grup dinamiklerine* vurgu yaparak, bireyler üzerinde değerlerin, inançların ve dayanışma bağlarının sivik-politik süreçlerin önüne geçebileceğine işaret eder. İçinde romantik kültürel çağrışımlar bulunan bu tanımlama, değerler alanını bireylerin/parçaların kendisine doğru çekildiği bir karizma alanı olarak görür. Karizma kavramı burada büyük önem kazanır zira, Shils *Karizmanın Yoğunlaşması ve Dağılması* (1975: 405-21) adlı makalesinde Weber'i eleştirerek daraltılmış bir karizma tanımından hareket ettiğini, ve karizmanın gerçekte buharlaşıp kaybolmadığını fakat topluma, ulusa, partiye ve hatta devlete sirayet ettiğini söyler (s. 407-8). Buna göre toplumun merkezi, kuşatıcı bir koza gibi, kutsallık algısını da dönüştürür. Mesela, der Shils, *ulusun karizması* söz konusu olduğunda, geleneksel kabile liderlerinin, dinsel önderlerin ya da tüccar ve zanaatkârların değil, yeni bir grup seçkinin, siyasi liderlerin, ajitatör gazetecilerin ve daha az ölçüde bürokratların etkisi artar (s. 408). Bu açıdan bakıldığında, her ne kadar değişken bir kutsallık/karizma anlayışından hareket etse de Shils'in toplumsallık anlayışı, Mircae Eliade'nin *Ebedi Dönüş Mitolojisi*'ni (s. xxxvii ve 143) andırırcasına romantiktir. Shils'in özellikle primordiyal geleneklerin yeni devletlerin ortaya çıkışında önemli rol oynamaya devam ettiğini ve modern kurumları etkilediğini ile sürmesi, romantik bir biçimde 'kültürün/değerlerin sürekliliğini' bazı açılardan verili kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak şaşırtıcı olmayan bir biçimde bu eğilim yapısal-işlevselcilikten etkilenmiş antropolojik gelenekleri de etkileyen bir niteliktir (Geertz, 1993: 255-310). Tam da bu nedenle, merkezî değerlerin sürekliliğini sadece coğrafi sınırlamalara karşı değil, aynı zamanda da radikal sarsıntılara da karşı dirençli kabul eder; zira Talcott Parsons'un AGIL (*Adaptation, Goal Attainment, Integration, Latency/Pattern Maintenance*) modelinde öngördüğü gibi (Parsons 1999: 16), bir taraftan entegrasyonun, diğer taraftan da karizmanın yeniden üretilebilmesi için kültürel kodların farklı kurumlar aracılığıyla aktarılması ve yaşatılması gerekir. Mardin'in merkez-çevre analizi içinde de –ve diğer çalışmalarında da– sonuncu öğe olan *gizil patern sürdürümü* (*latency/pattern maintenance*) önemli yer işgal eder: zira Mardin (1991: 62), son kertede şu soruyu sorar: toplum daha üst bir bütünleşme eşiğine geçtiğinde modernizmin ilkelerine göre tasarlanan 'modern' yapılar mı, yoksa 'geleneksel' kültürün modern yanlarını içeren kurumlar mı ayakta kalabilmiş olacak? Mardin'in yanıtı ikinci seçeneğe işaret eder.

Shils'in değerlerin yeniden üretimine ilişkin kültüralist vurgusu bize, toplumsal sistem içerisinde görece özerk duran ve kendi kutsal merkezî değer alanına sahip dış bölgelerin varlığını yadsıdığını düşündürmemelidir. Aksine Shils'in kültüralist toplumsallık algısı, parçalı ve hiyerarşik bir karakter taşır içinde. Bu sebeple farklı değerler etrafında örgütlenmiş değerler sistemine mesafeli özerk yapılanmaların olduğu varsayımı Shils'in makalesinin zaten başlama noktasıdır. Merkez-çevre analizi farklı değer yönelimleri olan alt-birimlerin birbirinden farklılaşma eğilimlerini kaçınılmaz bir eğilim olarak görür; Durkheimcı bir biçimde potansiyel olarak sistemik *anomi* yaratabilecek ölçüde farklılaşma eğilimine sahip bir sistem olarak tahayyül eder toplumu. Paradoks gibi görünen bu durum, aslında sadece yapısal-işlevselci paradigmanın değil, romantik toplum algısının da paylaştığı bir paradokstur. Nasıl olup da *kültürel oydaşma* ile *özerklik* eğilimlerinin bir arada bulunabildiği, ve özerklik eğilimlerine karşın toplumun bütünlüğünün nasıl devam edebildiği de temel bir sorundur. Sistem ve parçalar; bağımlılık ve özerklik arasındaki bu gerilim, bu nedenle hem yapısal-işlevselciliğin hem de merkez-çevre analizinin kurucu eksenlerini oluşturur; tekrar belirtmeye gerek yok ki merkez-çevre analizi için daha ziyade kültürel bir temelde. Bu hat boyunca 'bütün içerisinde özerkliğin' ve 'sistem içinde farklılığın' nasıl anlamlandırılacağı sorusu, yine bir kültür-değer sorunu olarak çıkar karşımıza. Bu, *kurumsal yapılar* ile *eylemin* nasıl uyumlulaştırılacağı sorunudur da.

Özerkleşme ve farklılaşma eğilimleri, Shils ve Mardin üzerinde de önemli bir etkiye sahip olan Karl Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya* (1929) adlı eserinde de merkezî bir yer işgal eder. Mannheim, 'kitleler' ve 'entelijensiya' arasında gerçekliği algılama açısından farklılaşma sorununa eğilir (Mannheim, 1955: 153-163) ve entelektüellerin eleştirel özerkleşme eğilimine dikkat çeker. Buradaki temel çatışma ekseni, statükoyu destekleyen ve kitlelere mal olmuş *ideolojiler* ile statükoyu dönüştürmeyi amaçlayan entelektüellerin savunduğu *ütopyalar* arasındadır. Mannheim'a göre modern zamanlar, kültürel olarak farklı entelijensiyanın toplumsal katmanlar karşısında daha yüzer-gezer (*free-floating*) bir karaktere bürünmesine yol açmıştır. Modern öncesi dönemlerde, dinsel kurumlara ve dünya görüşüne bağlı olan entelektüeller, günümüzde bu tür kurumsal bağlardan azade, serbest entelektüellere dönüşmüş ve merkezî değerlere karşı topyekûn eleştirel bir konum geliştirmişlerdir (1955: 10). Mannheim'a göre ütopyaların ortaya çıkışı, bu açıdan bakıldığında hem toplumsal değerler sisteminin, hem de entelektüel seçkinlerin kitlelerden farklılaşmasının bir sonucudur. Ütopyalar, statükoyu ve koşulları meşrulaştıran ideolojileri de eleştirirler. Aydınlar ve kitleler arasındaki değer farklılaşması, Mardin'in modernlik ve gelenek analizinde de öne çıkar. Özellikle modernleşme sürecinde, Türk modernistlerinin kültürel açıdan kitlelerden yabancılaştıklarının ve bunun merkez-çevre gerilimine damgasını vuran bir kırılma noktası olduğunun vurgulanması noktasında. Mannheimcı bir hat üzerinde Mardin, "Yenileşmenin Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk" makalesinde (1991:175-207) parçalı reform girişiminde bulunan Tanzimat bürokrasisinin aksine, son dönem Osmanlı entelektüellerinin ütopik radikallikte, bütüncül çözüm önerileri geliştirmeyi amaçladığını belirtir. Mardin, Atatürk reformlarının Türkiye'nin Osmanlı'dan devraldığı etnik ve dinsel açıdan parçalı toplum bakiyesini, yeni geliştirilen ulusal onur ve halk kavramlarıyla aşmayı amaçladığını ve bunu önemli ölçüde başardığını söyler. Ziya Gökalp'ten devralınan "müşterek kültür" ideali, Osmanlı toplumu içindeki özerk sosyal birimleri, yüzer-gezer olmaktan çıkararak yeni bir merkezî değerler sistemine entegre edebilmiştir. Bir taraftan ulusçuluk, diğer taraftan halkçılık söylemi başlangıçta imkânsız gibi görünen çağdaşlaşma ütopyasının yaşama geçirilmesinde önemli işlev görmüşlerdir. Demek ki, her ne kadar yeni nesil entelektüeller ortaya radikal ve kapsamlı ütopyalar atsalar ve bu nedenle başlangıçta kitleleri yabancılaştırsalar da, reformların başarıya ulaşması durumunda, bu ütopyalar kabul görüp merkezî değerler sistemine mal olmaktadır. Burada yine Mannheim'ın ideoloji ve ütopya ayrımı aracılığıyla toplumsal yeniden üretimin, önce yabancılaşma-entegrasyon aşamalarından geçerek ardından da uyumlaşma-kabul eşiğine doğru evrilmesi sürecinin tekrar işlendiğine tanık oluruz.

Benzeri bir yapısal-işlevselci perspektifi, yeni nesil öğrenci hareketleri ile sistemik kurumlar ve halk katmanları arasındaki çatışmanın aşılıp aşılamayacağı tartışmalarında da gözlemleyebiliriz. Kültürel çatışma eksenli bu analiz çerçevesi, hem Parsons, hem de Eisenstadt tarafından entelektüellerin yanı sıra, gençlik ve öğrenci hareketlerine de uyarlanmış; özellikle üniversite gençlik hareketlerinin ütopik-reformcu yönü, modernleşme ve uyumlulaşma sorunları açısından irdelenmiştir (Eisenstadt, 1966: 26-31). Söylemeye gerek yok ki, burada öne çıkan eksen yine modernleşmenin kültürel entegrasyona etkisi ve ortaya çıkan yeni çatışma eksenleridir. Mardin, Parsons ve Eisenstadt'ın izinde eğitim sürecinin bir yandan toplumsallaştırıcı rolüne, diğer yandan da farklılaştırıcı yönüne eğilir. Özellikle Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesi süresince başat entelektüel akım haline gelen pozitivist akımlar, bu dönemde yeni nesil öğrenciler üzerinde radikal etkiler yaratarak sistem-içi değer çatışmasını üst-noktaya taşımışlardır. Burada entelektüel sosyalizasyonun bir zemini olarak eğitim/okullaşma süreci, özellikle de üniversiteler örneğinde daha açık bir biçimde gözlemlenebileceği gibi, devletlerin kapasitelerinden, dünya sistemindeki entelektüel çatışmalardan ve sınıfsal dinamiklerden bağımsız, neredeyse özerklik taşıyan bir toplumsallaşma aracı olarak kavramsallaşırlar; ve daha da önemlisi *okullaşmanın* değerler sistemini, kutsallık atfedilen *merkezî değerlerden* başlayarak değil, bu kez seçkinlerin *ütopik* nitelik kazanan dünya görüşleri aracılığıyla dönüştürdüğü düşünülür.

Toparlamak gerekirse, merkez-çevre analizinin 'kültürün merkezîliğini' ve 'özerkliğini' vurgulaması 'bürokratik aygıtların' (Eisenstadt, 1991:54-58), 'değerler alanının' ve 'toplumun yeniden üretiminde' ayrıcalıklı bir role sahip olduğunu düşünmemize yol açar. Ancak devlete/bürokrasiye/entelektüellere toplumsal yeniden üretim tarihinde imtiyazlı rol vermek ve devleti enerji kanunlarına tâbi olmayan bir aşkın aygıt olarak kurgulamak, yanıltıcı olsa gerek. Bu konuda Mardin'in bir ölçüde ayırdında olduğu bir diğer önemli zaaf da, devletlerin/bürokratik aygıtların özellikle eğitim konusundaki tasarruflarının zorunlu olarak, istenen sonuçları doğurmadığı, hatta 'arzu edilen sonuçların aksine' bir istikamet izleyebildikleridir. Mardin, özellikle II. Abdülhamid'in rüştiye ve idadilerin kurulmasına destek olmasına karşın, bu kurumların ileride siyasal muhalefete ve pozitivist akımlara yataklık yaptığının altını çizer (Mardin, 1973: 19). Bu iki saptama bizleri doğal olarak, Osmanlı-Türk deneyiminden bağımsız olarak aşkın merkez ve aşkın devlet perspektifleriyle de çatışabilecek yeni bir tartışmaya götürür (Heper, 1985). Aşağıda, Mardin'in modernleşme analizinde toplumun yeniden üretiminde bir tür özerk özne ve kurum olarak öne çıkan bürokrasi üzerinde duracağız. Bu öğe, Mardin'in merkez-çevre analizinde Max Weber'den Shmuel Eisenstadt'a uzanan gelenek boyunca, tarihin bir tür 'özerk inisiyatif alanı' olarak ve 'özerk kültürel odağı' olarak kavramsallaşmıştır. Özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında radikal modernleşmenin motoru olarak öne çıkan bürokrasi ve onun ütopik holist kültürü, bir süre sonra Türk modernleşmesinde sık sık ortaya çıkan bir paradoksa yol açar: bu paradoks *muhafazakârlaşan bürokratik merkez* karşısında *sistem eleştirisi geliştiren çevre* paradoksudur.

Modernlik, merkezçek dinamikler ve ulus-devlet

Bu bölümde Shils'in 'merkezî kurumlar sistemi' olarak adlandırdığı kurumları da kapsayacak biçimde devlet, bürokrasi ve devlet aygıtlarının ulus-devletlerin ortaya çıkışı ve modernleşme süreçleri karşısındaki dönüşümünü tartışacağız. Bu tartışma bize bir taraftan merkez-çevre literatürünün 'değer yönelimli' analizlerinin merkezîleşme, modernleşme ve ulus-devletleşme süreçleri karşısında ne ifade ettiğini gösterecek, diğer taraftan da yukarıda kısaca değindiğimiz, 'merkezin merkezçek kapasitesi' konusunu tartışmamıza olanak sağlayacaktır. Bu sayede merkez-çevre paradigmasının *devlete aşkınlık* ya da *yarı-dinsel merkezî değerlere mutlak özerklik* atfetmeksizin de (Eisenstadt, 1988: 96-108), devletin, bürokrasinin veya modernleşmeci entelektüellerin toplum içinde ifa ettikleri rolleri tartışmamıza olanak sağlayabilecektir. Bu da şüphesiz kısa da olsa bu süreçlerin arka planı ile ilgili kısa bir değerlendirme ile mümkün olabilir. Her şeyden önce iddia edilebiliriz ki, kapitalist ekonominin gelişimi, özellikle dünya sisteminin merkezindeki devletlerin genel anlamda yönetim, kontrol ve baskılama kapasitesinin artmasına ve toplumsal-siyasal sistemlerinin merkezîleşmesine yol açmıştır (Mann, 1993: 137). Modernlik, bu anlamda, iddia edilebilir ki her şeyden önce kapitalist endüstriyel ve kentsel bir sosyo-ekonomik zemin üzerinde, devletlerin askerî aygıtlarının ve bürokratik kadrolarının etkinliğini artıran bir süreçtir. Bu anlamda merkez-çevre literatürünün önemli bir olgudan hareket ettiği açıktır. Ancak modernliğin getirdiği merkezîleşme ve yeni iktidar biçimlerinin oluşumu *dünya sisteminden* ayrı olarak düşünülmemelidir. Zira yeni toplumsal gelişmeler dünya genelinde yükselen kapitalizm, sermayedar sınıflar ve devlet aygıtları karşısında köylülüğün ve kent proleteryasının sisteme yabancılaştığı bir süreçtir de.

Merkez-çevre analizi, dolayısıyla sadece imparatorlukların ya da ulus-devletlerin sınırları içerisinde düşünülebilecek ve dünya sistemine kapalı, yalıtılmış toplumsal ilişkiler içinde tahayyül edilmemelidir. Bu nedenle merkez-çevre ilişkilerini de belirleyen ve yerel-ulusal olmayan dinamikleri de göz önünde bulundurmak gerekir. Her ne kadar Şerif Mardin, Shils'e göre en azından global entelektüel akımların ulusal-yerel düzeylerdeki etkisini hesaba katmakta ise de, merkez-çevre analizi esas olarak, bir tür antropolojik sapmadan muzdarip olduğunu yani kendi kendini düzenleyen ve dışarıdan bağımsız da işlevlerini yerine getirebilen bir birim olarak kabul eder toplumu. Bunun doğal sonucu ise toplumsal ilişkileri, *içeriden dışarıya doğru* açıklamaktır; tıpkı 'merkezî değerlerden' 'çevre değerlerine' doğru açıklama eğiliminde olduğu gibi. Bu yaklaşım, görünürdeki açıklama gücüne karşın, kimi zaaflar da barındırır bünyesinde, özellikle de ulus-devletlerin ve modernleşmenin paradokslarının ortaya konulması noktasında. Zira ne Osmanlı-Türkiye deneyimlerinde ortaya çıkan merkez-çevre gerilimleri yeganelik taşır, ne de bu gerilimler sadece iç dinamiklerin bir uzantısı olarak addedilebilir. Özellikle modernleşme söz konusu olduğunda, bu eksiklik daha da öne çıkar. Zira gerek devletlerin aygıtlarının gelişimi (ordudan bürokrasiye, eğitimden iletişim ve ulaşım ağlarına kadar) gerekse bu aygıtların toplumsal alanla nasıl bir ilişkiye geçtiği, bahsettiğimiz yerel-ulusal birimlerin dünya sistemi içinde ne tür bir etkileşime girdiği ile ve ne tür bir yer işgal ettiği ile doğrudan bağlantılıdır. Bu ise devletler ve toplumsal birimler açısından dünya sistemi içinde eşitsiz ve bileşik olduğu kadar, çatışmalı ve eklemlenmelere de açık bir konumlanışa götürür bizi.

Immanuel Wallerstein'ın *Modern Dünya Sistemi* (1974: 346-357; 1980: 245-289) yaklaşımı, bu nedenle, daha ziyade bir antropolojik içe kapanıklıkla ve 'kurucu içsel merkezî değerlere' odaklanmışlığıyla öne çıkan merkez-çevre analizine önemli kimi katkılar sunabilir. Wallerstein'ın *dünya sistemi* yaklaşımı ve dünya sistemi içinde anlamaya çalıştığı *anti-sistemik hareketler* izole bir merkez-çevre kavramsallaştırmasından ulus-aşırılık anlamında daha 'entegre' bir toplumsallık anlayışına doğru geçişi de kolaylaştırabilir. Diğer yandan bu türden bir dünya sistemi ve ulus-aşırı etken analizinin sadece Marksizme özgü olması da gerekmez; Marksist kuramlarla karşıt bir konumda değerlendirilecek kimi yazarlar da, farklı yaklaşımlar içinde ulusal süreçleri dışarıdan etkileyen *global dalgaları* hesaba katmaktadırlar. Bunların başında özellikle görece daha erken yazılarında demokratikleşme sürecine eğilen Samuel Huntington'ı saymak gerekir. Özellikle Huntington'ın *Üçüncü Dalga* adlı eseri Latin Amerika'dan Akdeniz havzasına kadar pek çok ülkede ortaya çıkan askerî rejimlerden çıkma ve demokrasiye yönelme sürecine –sadece iç dinamiklerin tetiklediği bir gelişme olarak değil– aynı zamanda global süreçlerin etkilediği bir gelişme olarak bakar. Huntington'ın aynı şekilde *Siyasal Modernleşme: Amerika vs. Avrupa* (1966) adlı daha erken tarihli bir diğer çalışması da, uluslararası düzlemde ülkeler arasındaki etkileşimlerin bir yandan siyasal kurumların gelişimini, diğer yandan siyasal kültürlerin oluşumunu etkilediğini belirtir. İlginç bir şekilde her ne kadar bünyesinde ciddi kuramsal zafiyetler barındırsa da, Huntington'ın son dönem *Uygarlıklar Çatışması* (1996) tezi de ulus-aşırı dinamiklerin kurumlar ve değerler üzerindeki etkisini gündeme getirir. Huntington, eserleri dönemsel olarak farklılaşsa da ulusal dinamikleri ulus-aşırı dinamiklerden tamamen bağımsız değerlendirmez ve bu düzeyler arasındaki karşılıklı etkileşim kanallarını analizine dahil eder.

Ancak şüphesiz Wallerstein'ın Dünya Sistemi yaklaşımı bu konuda çok daha ileriye gider. Wallerstein, Mardin'in merkez-çevre analizine katkıda bulunabilecek şekilde –burada terminolojik benzerliklerden daha fazlasını kastediyoruz şüphesiz– dünya kapitalist sistemi içindeki üretim alanlarını *merkez*, *yarı-merkez* ve *periferi* şeklinde adlandırır; ve bu alanlardaki farklılaşmayı devlet aygıtlarının gelişkinliği ve yeniden üretim kapasiteleri de dahil olmak üzere farklı biçimlerde etkin bir dinamik olarak tespit eder. Wallerstein'ın analizi devletlerin dünya sistemindeki önemini, onlara aşkınlık atfetmek yerine, dünya kapitalist sistemi içindeki toplumsal üretim kapasiteleriyle ilişkilendirerek açıklar. Bu, dolayısıyla şu anlama gelir: dünya sisteminin farklı bölgelerinde farklı üretim biçimlerinden beslenen örgütlenme düzeyleri ve devlet aygıtları gelişir. Wallerstein'a göre, devletlerin aygıtları ve toplumsal alana müdahale kapasiteleri kapitalist sistemin periferisinde/kolonilerde en az, merkezinde ise en fazladır. Kapasiteyi belirleyen şey ise, merkezin salt *değersel-kültürel koordinatları* değil, devletlerin dünya sistemi içindeki rekabet konumları, hem de üzerinde yükseldikleri toplumsal sınıflar, üretici güçler ve buna bağlı olarak da geliştirdikleri etkileşim, mobilizasyon ve müdahale kapasiteleridir. Dünya sistemi içindeki bu hiyerarşik konumlanış da Shils'in analizindekine benzer bir nitelik taşır, aradaki önemli bir farklılığı ihmal etmemek koşuluyla. Wallerstein'ın hareket noktası Shils'in ayrıcalık tanıdığı merkezî değerlerden ziyade, analizine dahil etmediği *piyasa ilişkileri* ve *zor*'dur. Zira bir global rekabet ve ulusal-yerel düzeylerdeki sınıfsal ve ekonomik mücadeleler, diğer taraftan da uluslararası düzeyde cereyan eden emperyal-askerî mücadeleler, devletler aygıtlarının kapasiteleri kadar onların üzerinde yükseldikleri toplumları da doğrudan etkilemektedir. Bu açıdan bakıldığında, merkez-çevre farklılaşması sadece değerler üzerinden değil, fakat başka önemli süreçler üzerinden de devam eder. Dünya sistemindeki bu eşitsiz ve hiyerarşik yapılanmanın, ulus-devletlerin oluşumuna ve modernleşme deneyimlerinin akıbetine doğrudan etkide bulunduğunu ileri sürmek, bu nedenle, abartılı olmasa gerek.

Modernleşme süreci söz konusu olduğunda, kapitalist sınıfların çıkarlarını temsil eden kurumların ve sivil toplumsal demokratik kontrol mekanizmalarının görece az geliştiği toplumlarda, Wallerstein'ın analizi şöyle sonuçlar doğurur. Bu toplumlar Eisenstadt'ın temas ettiği (emperyal) devlet gelenekleri ve bürokrasiler yardımıyla, ve dışsal askerî-politik etkilere daha dirençli olabilmek amacıyla devlet aygıtından başlayarak modernizasyona girişirler. Japonya, Türkiye vb. ülkelerde daha çarpıcı bir biçimde gözlenmekle beraber, belli bir devlet kapasitesine sahip toplumlarda bu süreç daha hızlı gerçekleşir. Bu listeye belki Rusya ve İspanya gibi yarı-periferik ülkelerle, emperyal deneyimi görece sınırlı olan, fakat geç kapitalistleşmiş Almanya gibi ülkeler de dahil edilebilir. Bu ülkelerin benzeri koşullara sahip ülkeler olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceklerini bir tarafa bırakarak şunu iddia edebiliriz ki, modernliğin bu tür ülkelerdeki tezahürü, radikal dönüşüm projelerine/ütopyalarına sahip siyasi-bürokratik kadroların *güçlü bir kitle desteği aramaksızın* modernleşme stratejilerini gerçekleştirmeye çalışmış olmalarıdır. Bu deneyimler, adına ister Gramsciyen bir perspektiften *pasif devrim* (Gramsci, 1971: 106-120), ister muhafazakâr modernleşme (Moore, 1991: 418; 433-452), isterse tepeden devrim (Trimberger, 1978) densin, genel olarak merkezî-çekirdek kurumların –çoğu kez– toplumsal gelişmişlik düzeyiyle bağdaşmayan bir biçimde siyasal inisiyatifi ellerine almış olduklarına işaret eder. Bu inisiyatifin kaynağının ister devletin göreli/potansiyel özerkliğinden kaynaklandığı (Poulantzas, 1978; Skocpol 1979: 24-33), isterse bir tür karizmatik ve devrimci iradeden türediği düşünülsün, sonuç olarak karşımıza çıkan olgu şudur: dünya sistemi içinde sistemik müdahalelere görece direnme kapasitesini haiz ve belli bir düzeyde siyasal teknolojileri kullanabilen ulusal iktidar seçkinleri, kitleler karşısında orantısız bir iktidar kapasitesine erişmişlerdir. Bu durum, Perry Anderson'ın Gramsci'yi izleyerek yaptığı Doğu-Batı karşılaştırmasıyla da büyük ölçüde örtüşür (Anderson, 1988). Gramsci'ye göre (1971: 210-276), kapitalist sınıfların henüz olgunlaşmadığı ve sivil toplum kurumlarının embriyonik gelişim düzeyinde bulunduğu toplumlarda, 'bürokrasi ülkenin genelinden yabancılaşmakla kalmaz' aynı zamanda 'bürokratik hiyerarşi, entelektüel ve politik hiyerarşinin yerine geçer'. Böylece 'bürokrasi, devlete ve Bonapartist Parti'ye dönüşür' (1971: 228). Sınıfların ve sivil toplumun azgelişmişliği nedeniyle, bu ülkelerde iktidar seçkinlerinin bir tür Bonapartist ayrıcalıktan yararlandığı ve halk sınıfları nezdinde pek de popüler olmayan stratejiler izleyebilmelerinin altında, toplumdaki iktidarın kaynaklarının eşitsiz biçimde gelişmiş olması yatar. Modernleşmenin radikalliği ve yabancılaşmanın kaçınılmazlığı da büyük ölçüde bu koşullardan kaynaklanır; yoksa tek bir sosyal formasyona ilişkin değerler-çatışmasından değil.

Toplumsal dinamiklerin, özellikle genel oy hakkı ve sosyal politikalar için mücadele veren sendikaların bulunmadığı ve yerel burjuvazinin de demokratik haklar konusunda talepkâr olmadığı koşullarda iktidar, daha ziyade örgütlü merkez bürokrasisi ile örgütsüz kırsal nüfusun karşı karşıya kaldığı bir konfigürasyona dönüşür. Muhafazakâr modernleşme ya da tepeden devrimler bu açıdan bakıldığında, sadece kültürel-dinsel değerler çatışmasından değil, fakat politik ve sınıfsal anlamlarda da köylülüğün katı kontrol altında tutulduğu ve rıza aranmaksızın endüstriyel, politik ve kültürel dönüşüme maruz bırakıldığı örnekler olarak karşımıza çıkarlar. Ancak buna rağmen yukarıdaki hiçbir deneyim ister ulus-devletleşme, ister kapitalistleşme, ya da ister merkezîleşme süreçleri açısından değerlendirilsin, içinde tek başına değerler-sisteminin ağırlıklı bir rol oynadığı bir analiz çerçevesinden anlaşılamaz. Zira Şintoizmin, Ortodoks Hıristiyanlığın, Katolisizmin ya da İslâm'ın içsel-teolojik karakteristiklerine ve kurumsal miraslarına bakmaksızın, radikal modernleşmenin –Japonya, Rusya, İspanya ve Türkiye gibi ülkelerdeki– temel paradoksu toplumun merkezi ve çevresinin salt-dinsel değerlerle sınırlanamayacak ölçüde birbirine yabancılaşmalarıdır. Modernleşmenin erken dönemlerinde daha da şiddetli şekilde görülen merkez-çevre yabancılaşması, bir tür *kültüralizm* ile anlaşılamayacak kadar çok boyutludur; tıpkı toplumsal iktidar ve muhalefet eksenlerinin çok boyutlu ve çok katmanlı oldukları gibi.

Bu türden bir düalist kültürel analize savrulmanın önünü alabilecek ve Mardin'in merkez-çevre analizini zenginleştirebilecek önde gelen yaklaşımlardan biri, Norbert Elias'ın geç keşfedilen, ancak Alman sosyolojisi hakkındaki zengin birikimi nedeniyle Shils'in haberdar olduğu *Uygarlaşma Süreci* analizidir (1994a, 1994b). Her ne kadar Eliasçı bir perspektiften Türk modernleşme serüveninin analizi ayrı bir çalışmayı gerektiriyorsa da, burada Mardin'in merkez-çevre analizi ile kimi paralellikler bulunabileceğini söyleyebiliriz. Ancak bu, aradaki farklılıkların ve kontrastların önemini de azaltmayacaktır. Nitekim Mardin gibi, Norbert Elias da merkezîleşme dinamiklerine uygarlık sürecinde önemli bir rol atfeder. Uygarlık –ya da merkez-çevre terminolojisiyle modernleşme–, içinde sadece değerlerin uyumlulaşması süreci olarak değil, arka planda devlet formasyonlarının, sınıfların ve kültürel dönüşüm süreçlerinin etkileştiği bir süreçtir. Elias bu yüzden, uygarlığın hem sosyo-genetik, hem de psikogenetik dinamiklerine eğilir. Freudyen bir mantığı takip ederek Elias, iktidarın merkezîleşmesinin devlet organizasyonu ve kişisel davranışların düzenlenmesi düzeyinde iç içe geçtiğine dikkat çeker (Elias, 1994b: 441:524). Ona göre davranışların rafineleşmesi ile siyasal aygıtın özellikle de Fransa gibi ülkelerde merkezîleşmesi birbirini besleyen sonuçlar çıkarmışlardır ortaya.

Bu açıdan bakıldığında Elias'ın ileri sürdüğü *habitus* kavramı, Shilsci *merkezî değerler* kavramıyla ancak şekilsel bir paralellik taşır. Zira Elias'ın ortaya attığı *habitus* kavramı, bir kolektif pratik biçimi olarak, içinde siyasetin, devletin, sınıfların ve kültürün şekillendirdiği bir kompozit kavram olarak ortaya çıkar (Elias, 1996: 1-15). *Uygarlık Süreci*, bu açıdan bakıldığında Weber'in ve ardından da Eisentadt'ın anladığı biçimiyle makro-dinsel değer sistemlerinden türetilen bir uygarlık analizi içermez. Norbert Elias uygarlığı, *dinsel-kültürel göreliliğe* sapmadan, merkezîleşme ile birlikte artan kontrol ve oto-kontrol süreçlerinin bir sonucu olarak değerlendirir; bir yandan devletler ve sınıflar üzerindeki merkezîleştirici etkinin, diğer yandan da bireyleri belli bir referansa göre davranmaya iten öz-denetim süreçlerinin bir sonucu olarak (1996: 31-35). Bu yönüyle, Elias'ın analizi Weber'in ve Eisenstadt'ın dinleri uygarlığın tanımında merkezî bir yere oturtan *kültüralist* yaklaşımlarından ayrılır. Elias'ın burada ön plana çıkardığı ayrım, Eisenstadt'ın olgunluk dönemi çalışmalarında *Çoklu Modernlik* kavramıyla ifade ettiği gibi uygarlıkla kesişen ulusal-dinsel bloklar değildir (1987, 2000); tam tersine Avrupa'nın göbeğinde farklılaşan iki ulusal deneyimi öne çıkarır. Bu deneyimler Fransa ve Almanya'dır.

Elias, Almanya ve Fransa örneklerinden hareketle değerler-kültür alanını siyasetin, devletin ve sınıfların karşılıklı etkileşime girdiği bir pota olarak görür. Elias'ın yaklaşımında *habitüel dönüşümün* devlet formasyonu ve sınıfsal etkileşim (aristokrasi, köylülük ve burjuvazi vb.) kanallarına sıkı sıkıya bağlı kabul edilmesinin nedeni de budur. Bu nedenle Elias, merkez-çevre paradigmasında olduğu gibi sadece değerler alanına merkezî bir rol atfetmez. Zira değerler ve habituslar, başka süreçlerin tezahürleridir, aşkın varlığa sahip olan olgular değildir. Elias'a göre, Shils'in ve Eisenstadt'ın kavramsallaştırmalarının aksine, toplumun zembereğini kuran *aşkın* veya *özerk* bir 'değerler sistemi' ya da 'merkezî kurum' yoktur (Eisenstadt, 1988: 96-109); fakat sürekli oluşum halinde olan habitüel alanlar vardır. Bu nedenle, Elias, merkezîleşme ve uygarlık süreci arasında kurduğu ilişkiyi, merkez-çevre paradigması gibi dar anlamda halk katmanları ve iktidar seçkinleri arasındaki ilişkiden değil, fakat farklı iktidar türlerini deneyimleyen aristokrasi/monarşi, burjuvazi ve halk katmanları arasındaki karmaşık ilişkiden türetir. Bu yüzden sorun dar anlamda uygarlık sürecinde üst-kültürel kodların çevre-kültürel kodlara yabancılaşmasından fazla bir şeydir. Fransa ve Almanya deneyimleri arasındaki kontrastlar Elias'a göre ne uygarlık, ne de merkezîleşme süreçlerinin kalıplaşmış sonuçlar vereceğini gösterir; merkezîleşmenin sonucunun ne olacağı her ulusal deneyim özelinde devlet formasyonları, tabakalar ve habitüel deneyimler arasındaki konfigürasyonlara bağlıdır. Nitekim Elias iki ulusal konfigürasyonda –Alman ve Fransa'da–

birbirinden oldukça farklı sonuçların ortaya çıktığını ve bunun ise sadece dar anlamda kültürel bir analizle anlaşılamayacağını gösterir bize (Elias, 1994a: 3-28; 29-41). Dolayısıyla Shils'in toplumun merkezi olarak adlandırdığı alan, yeknesak ve monolitik olmaktan uzak, aksine *kendi içinde çatışma ve bölünmeye* açık bir uzam olarak karşımıza çıkar. Bu durum, çoğu zaman 'merkez'in kendi iç-çatışma eğilimlerinin (iktidar sahibi sınıfların – veya merkezî bürokrasilerin) halk katmanlarıyla giriştiği uyumlulaştırma mücadelesi kadar önemlidir. Her ne kadar şimdiye dek Elias'ın uygarlık süreci üzerine yazdıklarımız, Türkiye gibi ülkelerde karşılaşılan 'yukarıdan modernleşme' deneyimine paralel görünmese de, özellikle Almanya örneğinde gördüğümüz 'yukarıdan ya da muhafazakâr moderleşme'nin Türkiye'deki merkez-çevre analizlerine uyarlanabileceği ve bunun, merkez-çevre analizinin düalist ve kültüralist niteliklerini törpüleyebileceği söylenebilir.

Merkez-çevre analizinin düalist-kültüralist eğilimlerini giderebilecek ve iktidarın *çok-boyutluluğuna* ve toplumsal mücadelelerin *çok-katmanlılığına* vurgu yapabilecek bir başka yaklaşım da Michael Mann tarafından *Toplumsal İktidarın Kaynakları* eserinde ortaya konulan iktidar analizidir. Mann iktidarın dörtlü bir kökensel ayrımına gider ve iktidarı *ideolojik, politik, ekonomik* ve *askerî* dinamikler açısından dört ayrı alan altında ayrıştırır (1993: 1-22). Mann analizinde, Shils'in merkez-çevre makalesinde irdelemekten kaçındığı *fiziksel zor* ve *piyasa* eksenlerini de iktidar çözümlemesine dahil eder. Her ne kadar Mann, bu ayrımların sosyal iktidarı daha iyi anlamak için bulunmuş ideal tipler olduğunu ve pratikte bunların birbiriyle kesiştiğini ifade etse de, dörtlü iktidar analizi bize kendi içinde farklılaşabilecek ve farklı alanlarda yoğunlaşabilecek çok-yönlü bir süreçle karşı karşıya olduğumuzu gösterir. Bu açıdan bakıldığında Mann'ın katkısı tek-eksenli bir iktidar anlayışının ötesine geçmeye çalışmasıdır. Mann, devletlerin merkezîleşmesine bir yandan kapitalizmin, diğer yandan da militarizmin etkilerini irdelediği ölçüde, değer merkezli bir analizin ötesine geçer. Bunlardan özellikle savaş aygıtı, toplumsal alanın merkezîleşmesini ve kitlesel mobilizasyonu en üst düzeyde gerçekleştirebilecek bir nitelik sergiler. Modern dönemlerde ortaya çıkan kapitalizm ve militarizm arasındaki eklemlenme ise bu kapasiteleri en üst düzeye çıkarır. Devletin ve toplumun merkezîleşmesine yönelik bu yaklaşım, ağırlıkla değerlerden hareket eden Shilsci-Mardinci analizle içinde önemli karşıtlıklar barındırır. Ve yukarıda da değindiğimiz gibi, iktidar analizini sembolik alandan/kültür alanından değil, aksine devletlerin şiddet kapasitesinden ve kapitalist sınıfların bu kapasite ile eklemlenmesinden türetir (Mann, 1988: 124-165). Ancak daha da ilginç olan nokta şu ki, Mann da 'devletlerin özerk gücünden' bahsetmekle birlikte bunu ideolojik-kültürel boyutu aracılığıyla değil, ifa ettiği dört temel işlev üzerinden açıklar. Bu işlevler *iç düzenin sağlanması, askerî savunma ve saldırganlık, iletişim altyapısının sağlanması* ve *ekonomik dağıtımdır* (s. 13-4).

Geç-modernlik, küreselleşme ve 'merkez-çevre ekseninin dönüşümü'

Yukarıdaki paragraflarda, Shils'in 'toplumun bir merkezi olduğu' tezinin bizleri zorunlu olarak 'siyasetin de merkezi' ya da 'merkezî kurumları' olduğu saptaması ile karşı karşıya bıraktığını gördük. Bu argümanın bir uzantısı olarak, emperyal bürokrasilerin ve modernleşme deneyimlerinin merkez-çevre paradigmasını, *devlet* ve *seçkinler eksenli* ve *ulusal-yerel ölçekli* bir analiz birimi olarak algıladığını; ve merkez ile çevre arasında ortaya çıkan bir tür *kültürel düalizme* dikkatimizi çektiklerine değindik. Entegrasyon ve uyumlulaşma gündemini bünyesinde barındırmasına karşın bu analizin pek çok meziyeti olduğunu belirtmeye gerek yok. Ancak yukarıda kısaca değindiğimiz nedenlerle merkez-çevre paradigmasının açıkladığı kadar, dışarıda bıraktığı ya da açıklayamadığı olgular olduğuna da işaret ettik. Aşağıda bu durumu bu kez geç-modernlik ve küreselleşmeden kaynaklanan yeni olgular karşısında da test etme imkânı arayacağız. Bu açıdan bakıldığında, ulus-aşırı ve geç-modern deneyimler üzerine eğilerek, hem *devlet-eksenli* analizlerin karşılaşabileceği kimi zorlukları, hem de modernleşme literatürünün öne çıkardığı *seçkin-odaklı* yaklaşımların sınırlılıklarını ortaya koymayı umuyoruz. Başlangıçta da belirttiğimiz gibi bu bize iki noktada katkı sağlayacaktır: bunlardan birincisi merkez-çevre paradigmasının dışsal-küresel belirlenime açık olduğu ve sadece iç-dinamiklerce belirlenmediği tezidir. Ki bu aynı zamanda yukarıda Shils'in merkezî değer anlayışına yönelttiğimiz *otantik toplumsallık* algısının aşılmasına da olanak sağlar; ve dahası merkez-çevre ekseninin *sadece içeriden kurulabilen* bir kültürel zembereğin yardımıyla anlaşılamayacağını vurgular. Bunu tamamlayan ikinci öğe ise merkez-çevre analizinin *içsel-sınırlılıklarını* ön plana çıkaran ve merkez-çevre analizinin son tahlilde *düalist eğilimlerini* ortaya koyan bir eleştiridir. Bu düalizmin bir analiz birimi olarak, Osmanlı-Türk modernleşmesini temsil eden *Batılılaşmış seçkinler* ve *geleneksel halk katmanları* ayrımının ötesine geçememiş olması ve ağırlıkla *kültürel yabancılaşma olgusu* ile sınırlı kalması bu kuramsal çerçevenin iç-sınırlarını da ortaya koyan bir semptom olarak değerlendirilebilir. Daha açık bir ifade ile, Mardin'in merkez-çevre analizi *pozitivist bürokrat/entelijensiya* ve *muhafazakâr halk/kitle* düalitesine hapsolmuş, aradaki karma-biçimleri, yer değiştirmeleri ve eklemlenmeleri ihtimal dışında bırakmıştır. Aşağıda tartışacağımız üzere, 1990'lardan itibaren Türkiye'de siyaset, kültür ve toplum alanlarında ortaya çıkan gelişmeler merkez-çevre analizinin düalist kategorilerini zorlamaya başlamıştır. Burada, klasik kültürel çatışma eksenleri daha *çoklu/çoğulcu* yönlere doğru evrilirken, bazı yerlerde de merkez-çevre eksenleri *ters-yüz olma sürecine* girmiştir. Pek çok noktada klasik düalizm yerini, etkileşimsel bir diyalektiğe bırakmış; bazı durumlarda merkez ve çevre eksenleri *yer değiştirmeye* başlamış; bazı durumlarda ise *çok parçalı çatışmalı denge* durumu ortaya çıkmıştır. Aşağıda bu varsayımlardan hareketle, klasik merkez-çevre modelinin önünde duran ve açıklanmayı bekleyen kimi olguları tartışacağız. Bu sorular Mardin'in paradigmasını yeniden yorumlama adına kimi olanaklar sağlayabileceği gibi, onu aşmak ve yeni bir paradigmatik yapılanmaya girişmek için kimi ipuçları sunabilir.

Modernleşmenin erken safhaları daha ziyade siyasal-toplumsal piramidin üst kesimlerini ve tabakalarını dönüştürmüş ve gelişmekte olan ülkelerin çoğunda *bir modernlik üst-kültürü* yaratmıştır. Pierre Bourdieu'nün kullandığı anlamda (1998a: 19-63), erken modernlik Batı tarzı 'kültürel sermayenin' bürokratik-askerî kadrolar ve yerli üst-sınıf tabakalar elinde *tekelleşmesine* yol açmıştır. Modernleşmeye öncülük eden kadroların *kültürel sermayesi* ile zor kullanma tekelinden kaynaklanan *siyasal sermaye*, Cumhuriyet döneminde aşamalı olarak aynı elit tiplerinin elinde yoğunlaşmıştır. Özellikle gayri Müslim burjuvazinin tasfiyesi askerî-bürokrasinin *Batılılaşmadan kaynaklanan kültürel sermayeyi* sahiplenmesini kolaylaştırmıştır. Bu noktada, siyasal ve kültürel sermayelerin kesişmesini ve tek elde birikmesini mümkün kılan gelişme *ulus-devletin kuruluşu* olmuştur. Ulus-devletler, dünya sistemi içerisindeki yönetim, kontrol ve kapasitelerini artırdıkları ölçüde, *tekelleşme eğilimi* artmıştır (Giddens, 1996). Bu doğrultuda ulus-devletler 'ulusal ordu', 'ulusal kültür', 'ulusal ekonomi', 'ulusal entelijensiya, vb. geliştirmeye koyuldular. Bu kurumları da, sadece diğer devletlere rağmen değil, aynı zamanda çoğu durumda yönettikleri halk katmanlarına ve sınıflara rağmen de yaşama geçirdiler.

Ancak 20. yüzyılın ortasından itibaren küreselleşme, ulus-devletlerin ekonomik, kültürel ve siyasal tekellerini kırarak ulusal toplumsallığı başka bir tür toplumsallıkla karşı karşıya bıraktı. Bu gelişmeler devletlerin *toplumsal alanı* diledikleri gibi kontrol etme ve dönüştürme kapasitelerine de önemli ölçüde sekte vurmuştur. Mardin'in modernleşmenin ve ulusal kültürel sembolik etkileşim alanının ortaya çıkmasının önemli bir bileşeni olarak ortaya koyduğu *iletişim devrimleri*, küreselleşme ile birlikte paradoksal bir biçimde, ulus-devletlerin etki alanlarını ve kapasitelerini sınırlayan bir karakter kazanmıştır. Sosyal hareketlerden siyasal akımlara pek çok toplumsal olgu artık salt 'içsel' ve 'otantik' dinamiklerce belirlenmez hâle geldi. Bir yandan sermaye hareketleri, diğer yandan da küresel kültürel dinamikler devletlerin çekirdek bürokrasileri üzerinde olumsuz etkiye yol açtı; *ulusal kamusal alanlar* artan bir şekilde ve bazı durumlarda klasik ulusal seçkinlere rağmen küresel etkilere maruz kalmaya başladılar. Özellikle ulus-devletlerin üzerinde etki yaratan *sistem karşıtı hareketler* (Arrighi vd., 1989: 97-115) dünya ölçeğinde etkileşim ve dönüşüm kanalları yaratma kapasiteleri olduğunu ispatladılar. Global kapitalizmin ve geçmodernliğin etkileri, ulus-devletlere toplumsal yeniden üretim üzerindeki tekellerinin kısıtlanmaya başlandığını göstermektedir. Bu durum merkez-çevre paradigması açısından da açıklanmayı bekleyen yeni olgularla karşılaştığımızı göstermektedir. Zira farklı ölçek ve gündemlerle örgütlenen ve harekete geçen *yeni şebekeler/ağlar* toplumsal deneyimin yeni bir zemine doğru kaymasına yol açmaktadır (Castells, 1999: 29-150).

Bu süreçte küreselleşme, ulusal modernleşmenin muarızlarını ulus-altı çevre hareketleri olmaktan çıkarıp küresel sorunlar olarak dünya gündemine taşımıştır. Etnik ve dinsel azınlık haklarından kadın haklarına, çevre sorunlarından insan haklarına vb. pek çok örnek, artık sadece ulusal düzeyde tartışılabilir ya da çözümlenebilir olmaktan uzaklaşmıştır. Kimlikler alanı başta olmak üzere, ulus-devletlerin kültürel, politik ve ekonomik deney(im)lerine maruz kalan toplumsal alanlar, üzerinde tek bir gücün egemenliğini ilan edemeyeceği alanlara dönüşmüşlerdir. Küresel dinamikler yüzyılın ortalarından itibaren Türkiye'de de özellikle klasik merkez-çevre kutuplaşmasının dönüşümü açısından önemli sonuçlar doğurmuştur. Bunlara örnek olarak 1946'dan itibaren çok partili hayata geçişi, 1960'ların ve 70'lerin Soğuk Savaş yıllarının anti-komünist mobilizasyonunu, İran Devrimi'ni izleyen yıllarda 1980'lerde Türkiye'de ivme kazanan İslâm'ın siyasallaşmasını, 1990'lardan itibaren Sovyetler Birliği'nin çöküşünü müteakip güçlenen pan-Türkist akımları, ve 2000'lere gelindiğinde yeniden ivme kazanan Avrupa Birliği eksenli dönüşüm projelerini verebiliriz. Saydığımız bu ulus-aşırı etkenlerin pek çoğu Türkiye'de verili kabul edilen siyasal konum ve değerler sistemleri üzerinde etkili olmuş, ve doğrudan veya dolaylı olarak merkez-çevre eksenlerini önemli ölçülerde etkilemiştir. Genel hatlarını aşağıda sunacağımız yeni gelişmeler bize, merkez-çevre ayrımının Türkiye'deki koordinatlarının değişip değişmediğine, ya da daha eleştirel bir ifade ile hâlâ bir açıklama gücüne sahip olup olmadığına ilişkin ipuçları verecektir.

Bu noktada, klasik merkez-çevre analizini ters-yüz eden ve modernleşme paradigmasının varsayımlarına meydan okuyan en önemli küresel gelişmenin 1980'lerden itibaren artan biçimde Cezayir'den Endonezya'ya, Pakistan ve İran'dan Mısır, Ürdün ve Türkiye'ye kadar pek çok Müslüman ülkede İslâmi kimliği bir siyasal program olarak ileri çıkaran hareketlerin güçlenmesini sayabiliriz (Waardenburg, 1985). İslâm'ın politik yorumlarının mevcut iktidarlara etki eder hâle gelmesi, yukarıda tartıştığımız bürokratik-siyasi seçkinlerin öncülüğünde ilerleyen uluslaşma, sekülerleşme ve modernleşme süreçlerinin tarihi açısından önemli bir kırılma, hatta dönüm noktasına işaret etmektedir. Bu dalgasal gelişme, merkez-çevre paradigmasının –en azından modernleşme sürecinde keskinleşen– bir aşamasının aşıldığını ve başka bir safhasına geçildiğini düşündürüyor bize. Tepeden modernleşmenin bir semptomu olarak düşünülen ve 'Batılılaşmış devlet seçkinleri' ile 'geleneksel halk tabakaları' arasındaki yabancılaşmayı vurgulayan merkez-çevre analizi, Türkiye başta olmak üzere başka toplumlarda da, ezberi bozan önemli kırılma noktalarının ortaya çıkışına tanıklık etmeye başladı. Aşağıda beş öğe altında tartışacağımız bu kırılma momentleri, merkez-çevre analizinin seküler merkez ve İslâmi çevre ayrımından hareketle açıklama getirmekte zorlandığı yeni olgusal gelişimlere de işaret ediyor.

Düne kadar merkez-çevre analizinde, Batılılaşmış bürokratik merkeze karşı olarak klasik çevreyi temsil eden İslâmi hareketler, ya partileşme yoluyla ya da illegal muhalif örgütler olarak yeni kurulan ulus-devletler karşısında konumlarını güçlendirdiler, daha fazla kitle katılımı, kaynak mobilizasyonu ve siyasal etki yaratmaya başladılar. Neredeyse bütün İslâm coğrafyasında istisnasız olarak gözlemlenen bu süreç, ülkeler arasındaki siyasal kültür farklılıklara rağmen, genel bir dalganın parçası olarak düşünülmelidir (Halliday, 1994: 108-9). Merkez-çevre analizi içinde modernliğin önde gelen muarızı olarak değerlendirilen İslâmi-muhafazakârlık, bu süreçte, önemli bir gelişmeye tanık olmuştur. Bu gelişme, özellikle Türkiye'de geleneksel medrese sisteminin dışında gelişen, belli bir ölçüde doğa veya sosyal bilim eğitimi almış, ya da muhtemelen geleneksel dinsel eğitiminin yanı sıra –fakat ondan daha çok– modern eğitim kurumlarından yetişmiş; daha önceki dönemlerle kıyaslanamayacak sayıda ve etkinlikte bir İslâmi entelijensiyanın doğuşudur (Göle, 1997: 46-58). İster Ernest Gellner'in (1983), ister Benedict Anderson'ın teorileri yardımıyla açıklamaya çalışalım (1991), bir önceki yüzyılda ulusçuluğun hizmetinde *hayalî cemaatler* ve *ulus bilinci* yaratan *okur-yazarlık devrimi* ya da *matbaa kapitalizmi*, modernist uluslaşma stratejilerini benimseyen devlet seçkinlerinin kontrol edemeyeceği ölçüde, popüler ideolojiler ve halk katmanlarına daha kolay ulaşan bilgi kanalları açmışlardır. Kitlesel okur-yazarlığın gelişmesi ve orta-alt sınıf halk katmanlarının da eğitim potasına girişiyle birlikte, sadece modern eğitim müfredatı değil, fakat buna paralel olarak İslâmi sorunsallar etrafında tartışmalar yürüten ve İslâmi klasikleri modern koşullar karşısında savunmaya ya da yeniden yorumlamaya çalışan bir entelijensiya çıkmıştır ortaya. Bu gelişmeyi paradoksal olarak bir taraftan Kemalist modernleşmenin kısmi başarısının, diğer taraftan da Türkiye'de kitle toplumunun oluşmaya başlamasının sonuçlarından biri olarak değerlendirmek gerekir. Gerçekten de Kemalizmi dar anlamda bir ulusçu-seküler siyasi ideoloji olarak değil de, geniş anlamda modernleşme teknolojilerinin bir versiyonu olarak düşündüğümüzde, Türkiye'de İslâmi-muhafazakâr çevrenin modernleşme teknolojilerine karşı değil, onlar aracılığıyla şekillendiğini ileri sürebiliriz. Bu anlamda devletin ve kurumlarının, çevreyi temsil etmeye başlayan yeni seçkinler için dahi bir toplumsallaşma potası olduğunu görmek gerekir. Demokrat Parti'den Fettullah Gülen Cemaatine (Laçiner, 1995: 3-11), Kürt hareketinden Alevi kimlik oluşumlarına kadar farklı biçimlerde muhalif konumlar sergileyen siyasal-kültürel oluşumların önde gelen kurucularının-seçkinlerinin, ya daha önce siyasal merkezle ilişkili kurumlardan geldiğini, ya da merkezin kurumlarından yetişmiş olduğunu görmek gerekir. Dolayısıyla Türkiye'de toplumsal muhalefetin 'mutlak çevreden' ziyade, en kötü olasılıkla 'merkezin kıyısından' başlayarak örgütlendiğini teslim etmemiz gerekir. Bu 'taşra'nın 'merkezle' bir yandan Türkçülük, diğer yandan da İslâmcılık aracılığıyla ne tür bir etkileşime girdiğinin de analizini gerektirir (Çiğdem, 2001).

Mardin'in klasik merkez-çevre analizine yöneltilebilecek önemli eleştirilerden biri, özellikle İslâmi-muhafazakâr çevrenin mutlak anlamda çoğu zaman 'merkeze yakın koordinatlardan' türediğini ihmal etmiş olmasıdır. Gerçekten de ilginç bir biçimde klasik çevreyi –bazen de sivil toplumu– oluşturduğu düşünülen İslâmi-muhafazakâr kurumlar/kesimler ise, *devleti öykünen* ve kendi tarzında bir *güç istemi üreten* bir istikamete savrulmuşlardır. Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan İmam Hatip Okullarına ve daha da önemlisi düal-toplumsallaşmadan geçmiş milliyetçi-muhafazakâr bürokrasiye kadar pek çok kanaldan klasik çevre olarak adlandırılagelen muhafazakâr-İslâmi çevre mutlak anlamda modernleşmenin muarızları olarak ortaya çıkmamış, daha ziyade Kemalist modernleşme teknolojilerinin açtığı kanallar aracılığıyla yeniden üretilmiştir. İslâmi-muhafazakâr entelijensiyanın ortaya çıkışını bu biçimde değerlendirmek gerekir. Her ne kadar bu yeni nesil muhafazakâr entelektüeller, Türkiye'de *kültürel sermayeye* sahip önde gelen gruplardan biri haline gelmek için gerekli altyapıya sahip değillerse de, en azından politik alanda *politik-kültürel sermaye* oluşturma açısından önemli kazanımlara eriştikleri söylenebilir. Hatta daha da ileri giderek iddia edilebilir ki, bir modernleşme teknolojisi olarak Kemalizm, Türkiye'de İslâmi modernizmin ortaya çıkışının da koşullarını hazırlamaktadır. Dolayısıyla Kemalizmle İslâmi-muhafazakârlığın ilişkisi artık 1930'ların Türkiyesi model alınarak kavramsallaştırılabilecek durumda değildir. Muhafazakâr modernizm olarak adlandırabileceğimiz bu eklemlenme ve yeniden üretim, Eisenstadt'ın *çoklu modernlik* anlayışıyla da önemli ölçüde paralellik taşır (Eisenstadt, 1987; 2000: 1-30). İslâmi-muhafazakârlığın modernlikle eklemlenmesine olanak sağlayan kanallar büyükşehir belediyelerindeki yönetici kadrolardan ulusal ölçekte yayın yapan İslâmi televizyonlara, günlük gazetelerin köşe yazarlarından sendika danışmanlığına, insan hakları derneklerinden sivil toplum kuruluşlarına kadar pek çok noktaya uzanabilmekte.

Yaratıcı ve çok derinlemesine olmasa da Batılı entelektüel akımlarla kısmi etkileşime giren ve İslâm'ın geleneksel yorumlarından çok *siyasal sistemik* karakterini vurgulamaya çalışan bu yeni nesil entelektüeller, Karl Mannheim'ın ifade ettiği anlamda, İslâm'a mikro-yaşamları düzenleyen bir geleneksel inanç sistemi olarak değil, toplumların politik, ahlâki ve ekonomik sorunlarını aşmaya yarayacak bir *politik ütopya* olarak yaklaşmışlardır. Bu açıdan bakıldığında, 19. yüzyılın sonundaki İslâmcılık akımları ile aynı akıbeti paylaşmışlardır (Türköne, 1994). İslâm, özellikle radikal siyasal yorumlar aracılığıyla –Mannheim'ın ifade ettiği anlamda– geleneksel dinsel değerler sistemini temsil eder olmaktan görece çıkıp, sistemik çözümler sunan bir tür *ütopya* halini almıştır. İslâmın ütopik-politik bir nitelik kazanması, bir taraftan entelijensiyanın kültürel-sembolik düzeyde dönüşümü ile, diğer taraftan İslâm coğrafyasındaki politik ve sınıfsal sorunların çözülememesi ile açıklanabilir. Bu tür bir ütopik eğilimin ardında yatması muhtemel toplumsal-sınıfsal-psikolojik nedenleri çözümlemeyi bir tarafa bırakarak şunu iddia edebiliriz ki, bu tür alternatif ütopyalar yoluyla yeni entelektüeller bir yandan seküler-ulusalcı, diğer yandan da sosyalist entelektüeller nezdinde bir karşı-hegemonik konum kazanmaya çalıştılar. Bu karşı-hegemonik girişim hem daha yüksek bir kitle mobilizasyonunu, hem de alternatif bir siyasal stratejinin yaratılmasını amaçladı; ve bunda da önemli ölçüde başarılı oldu. Her ne kadar İslâmi ütopyalar sosyalizmden neo-liberalizme, anarşizmden Sufizme kadar geniş bir ideolojik yelpazenden esinlendi ve sonuçta bir tür eklektizmle malul kaldı ise de; bu farklı siyasal söylemler aracılığıyla modernliğin farklı sınıfsal, kültürel, politik, vb. muarızlarından amaçladığı desteği aldı. Sonuçta geniş bir ideolojik spektrumdan beslenen yeni nesil entelektüellerin kayda değer bir etkinlik kazandıkları söylenebilir.

Bu noktada, İslâmi-muhafazakâr elit formasyonu açısından dikkat çekici bir başka nokta da AKP'nin 1990'ların ortalarından itibaren henüz kamu bürokrasisine etkide bulunacak parlamento olanaklarına sahip değilken, büyükşehir belediyeleri başta olmak üzere yerel yönetimler aracılığıyla yönetim deneyiminden geçmiş yeni bir menajer-yönetici elit geliştirme imkânı bulmuş olmasıdır. Burada kritik olan nokta AKP'nin belediyelerdeki gözle görülür hâkimiyeti sayesinde "paralel bir bürokrasi" olarak tanımlayabileceğimiz yeni nesil yönetici-bürokrat-entelektüeller yetiştirme imkânına kavuşmuş olmasıdır. Daha da ileri giderek iddia edebiliriz ki, bu yeni nesil seçkinler 1990'lardan itibaren belediye yönetimlerinde daha da net bir biçimde ortaya çıkan neo-liberal teknokratik yönetime yatkın olmaları nedeniyle, klasik devlet bürokrasisinin pek aşina olmadığı bir know-how'a da sahip olmuşlardır. Bu durum, Cumhuriyet'in birinci nesil burjuvazisinin devletle girdiği kollayıcı ilişkiden (Buğra, 1994) farklı bir kollayıcı ilişki biçimini, yeni nesil İslâmi-müteşebbislerin belediyelerle kurduğuna işaret eder. Burada daha da çarpıcı olan nokta, iktisadi pratikler açısından İslâmi-muhafazakâr müteşebbislerin devletçi bürokratik geleneği kat kat aşan bir hiper-liberal iktisadi habitusa yönelmesidir. İktisadi programlar açısından, 2000'lerde İslâmi-muhafazakâr entelijensiya Necmettin Erbakan'ın ağır sanayileşmeci korporatizminden Recep Tayyip Erdoğan'ın esnek birikimci neo-liberal programına geçmiştir. İslâmi-muhafazakârlığın hiper-modern ve ne-liberal bir iktisadi stratejiyle bu kadar kolay eklemlenebilmesi ayrı bir çalışmanın konusu olarak önümüzde duruyor.

Muhafazakâr-İslâmi entelijensiyanın ortaya çıkışını pekiştiren ve klasik merkez-çevre analizini zorlayan *ikinci önemli kırılma noktası* ise sınıfsal dinamiklerle ilgili. Geleneksel olarak taşra kökenli küçük köylülükten ve esnaflıktan beslenen İslâmi muhafazakârlık, geç modernliğin eşiğinde büyük metropollerin sağladığı pazar olanaklarına eklemlenen ancak İslâmi muhafazakâr kimliğini koruyan orta ve büyük ölçekli bir sermayedar sınıfın ortaya çıkışıyla başka bir safhaya evrilmiştir. Türkiye'de ve İslâm coğrafyasında imparatorluk dönemi gayri Müslim burjuvazinin ve onu tasfiye eden seküler ulusal burjuvazinin ardından, yeni bir sınıfsal oluşumun ortaya çıkışı, –merkez-çevre kavramsallaştırması açısından– önemli bir kırılmayı göstermektedir. İslâmi burjuvazinin ortaya çıkışı, modernleşmenin erken safhalarında taşra ya da kır kökenli olduğu düşünülen 'çevre'nin, kentlileştiğinin ve kapitalist sermaye birikim süreçlerine eklemlendiğinin bir göstergesidir. Bu ise düne kadar daha monolitik bir yapıda olduğu düşünülen 'çevre' bileşenlerinin sınıfsal-yatay ayrımlar yoluyla toplumun geri kalanından da farklılaşmaya başladığını; dolayısıyla 'merkez'le arasındaki mesafe kadar, içinden çıkıp geldiği 'çevre'yle ne kadar farklılaştığını da bize düşündüren bir gelişmedir. Gerçekten de, yeni nesil İslâmi işadamlarının ortaya çıkması cemaat ölçeğinde örgütlenmiş bir ekonomiden ulusal ve küresel ölçekte örgütlenmiş bir ekonomik düzeye geçildiğini göstermektedir. Sektörel olarak finanstan medyaya, gıdadan tekstile kadar pek çok sektörde örgütlenmiş olan İslâmi sermaye, neo-liberal rekabet sistemiyle eklemlenmiş bir sınıf olarak çıkar karşımıza. Bu ise sadece cemaatçi ve dayanışmacı ütopyanın sınırlarının test edilmesi açısından değil, aynı zamanda İslâmi-muhafazakâr kesimin kendi içinde üst sınıf bir habitüel deneyime doğru kayıp kaymadığının görülmesi açısından da önem taşır. Bu aynı zamanda, şimdiye dek daha çok dinsel-politik karakteri ile öne çıkan 'çevre'nin, ekonomik bir güç olarak da ortaya çıkma sürecinde İslâmi işadamları, CEO'lar ve İslâmi holdinglerde yöneticilik yapan yeni nesil yuppie'ler aracılığıyla 'geleneksel tabana' ve 'otantik değerlere' yabancılaşmış iktidar seçkinlerinin/tabakalarının ortaya çıkıp çıkmadığı konusunda da bilgiler verebilir bizlere.

Bu sürecin ortaya çıkışı, her ne kadar Türkiye burjuvazisinin monolitik bir blok olarak kendi içindeki farklılıkların öneminin kalmadığı anlamına gelmese de, İslâmi burjuvazinin yeni kentli emekçi sınıflarla ancak korporatist-popülist-hayırhah bir ideoloji yardımıyla diyalog kurabileceği anlamına gelmektedir. Sınıfsal dönüşüm anlamında, en az İslâmi burjuvazinin ortaya çıkışı kadar önemli diğer gelişme de, muhafazakâr dünya görüşüne sahip ve sosyal adaletçi söylemlere yanıt veren mavi yakalı muhafazakâr işçi sınıfının İslâmi-muhafazakâr refleksler vermeye başlamasıdır. 1980'lerden itibaren etkisi artan İslâmi-muhafazakâr sendikacılık deneyiminin katkılarına ilave olarak (Koç, 1995), Türkiye'deki sol partiler tarafından sosyal adalet ve sosyal politika beklentileri sürekli olarak yanıtsız bırakılan mavi yakalı ve sendikasız emekçi sınıflar, belediyelerde gözlemlenen İslâmi burjuvazinin ortaya çıkışı ile açık bir tezat içinde, İslâmi sosyalizmi çağrıştıran söylemlerle mobilize oldular. 1990'ların ortalarından itibaren önce Refah Partisi'nin, 2000'lerde ise Adalet ve Kalkınma Partisi'nin bu söylemleri tedavüle çıkardığı ve kentli orta-alt sınıfların desteğini cemaatçi-adaletçi bir projeye kanalize ederek siyasal başarı elde ettiği söylenebilir. Hatta daha da ileri giderek şunu ileri sürebiliriz ki, RP-AKP çizgisi mavi yakalı emekçi sınıflara hitap eden ve seçim başarısını sağlayan İslâmi sosyalist söylemlerle iktidara gelmiş; buna mukabil, belediyelerden başlayarak orta-ölçekli neo-liberal İslâmi burjuvazi ile iktidarını perçinlemeye çalışmaktadır. Bu ilginç bir biçimde hem sosyal adaletçi uygulamaların, hem de neo-liberal politikaların aynı anda uygulanmasını gerektiren ve nadir rastlanan bir sentez girişimine de işaret etmektedir. Ancak İslâmi popülizmi ve neo-liberal müteşebbisliği eklemleme çabasının muhafazakâr işçi sınıfının çıkarları ile İslâmi burjuvazinin gereksinimini hangi noktalarda uzlaştırabileceği, önümüzdeki dönemde görülecektir. Ancak bu konuda hangi noktalarda ittifak ve çatışmalar yaşanabileceğinin, Shils'in vurguladığı anlamda sadece 'değerler oydaşması' ekseninde değerlendirilemeyeceği açıktır.

Bunu izleyen ve merkez-çevre analizini zorlayan *üçüncü önemli kırılma noktası* da, artan kentleşmenin bir sonucu olarak geleneksel cemaat bağlarının ötesine geçen İslâmi dayanışma-yardımlaşma ağlarının ve kurumların ortaya çıkmasıdır. Bu kurumlar bazen doğrudan devletin himaye ve gözetiminde, ancak çoğu zaman da devlet kurumlarına paralel kurumlar olarak öne çıktılar. Formel ya da enformel, büyük ya da küçük, gizli ya da açık olduklarına bakmaksızın bu dayanışma ağları ve kurumları, salt dinsel kültürün yeniden üretilmesi için değil, fakat akrabalık, hemşehrilik vb. türdeki dayanışma biçimlerinin yeniden üretimi için de önemli işlevler yerine getirdi. Bu yeni gelişme, bir taraftan geleneksel akrabalık bağlarınca sağlanan dayanışmanın zayıflamasına verilmiş bir yanıt olarak, diğer taraftan da kentleşme sürecinde kurumsal bürokratikleşmenin ve formelleşmenin başladığının bir göstergesi olarak düşünülmelidir. Bu bağlamda, yeni dayanışma gereksinimlerine yanıt vermek üzere eski yapılar yerini vakıflaşmaya, dernekleşmeye ve pek çok işlevi bir araya getirmeye çalışan *inanç-dayanışma-siyaset-ticaret komplekslerine* bırakmaya başlamışlardır. Klasik tarikat örgütlenmesinden sivil toplumsal nitelikler taşıyan dernek-vakıf örgütlenmesine geçiş bir yandan yeni hiyerarşiler ve bürokrasiler yaratırken, diğer yandan da kent coğrafyasını kuşatan ve ona nüfuz eden alternatif toplumsallık biçimlerini ortaya çıkardılar. Bu kurumların ve ağların artan ölçüde –Gramsciyen anlamda– organizasyonel mobilizasyon deneyimini haiz *organik aydınlar-menajerler* yarattığı ileri sürülebilir.

Klasik merkez-çevre ayrımının varsayımlarını zorlayan, *dördüncü kırılma noktası* Foucault'nun kastettiği anlamda İslâmi bir yönetişimselliğin kamusal ve özel alanlarda, makro ve mikro-pratiklerde kendisini egemen kılmaya başlamasıdır. Kadın bedeninin İslâmileştirilmesinden başlayarak alkol tüketimine, İslâmi helal kazanç kurumlarının gelişiminden cinslerin yaşam alanlarının İslâmi ilkelere göre yeniden tasnif edilmesine kadar pek çok alanda, İslâmi mikro-iktidar teknolojilerinin egemenliğinin geliştiği gözlenmektedir. Her ne kadar İslâmi pratiklerin kamusal yaşamdaki tezahürleri, bir liberalizasyonun ve çoğulculuğa açılmanın biçimi olarak değerlendirilebilse de, karşı karşıya kaldığımız şey basit anlamda İslâm'ın modernleşmesi değil, aynı zamanda modernliğin İslâmileşmesidir. Ancak buradaki sorun modernliğin kaç kostüm içinde kendini ifade edebileceğinden çok, *İslâmi yaşam teknolojilerinin* tıpkı modernist-Kemalist *çağdaşlık teknolojileri* gibi otoriter bir tarzda *normalleştirici/entegre edici* bir misyona soyunmuş olmalarıdır. Modernist versiyonu ikame eden ve *İslâmi toplum mühendisliği* olarak ortaya çıkan bu yeni süreç, bazı koşullarda merkezin çevreyi değil, çevrenin merkezi sosyalleştirebileceğinin ipuçlarını vermektedir. Ancak demin de ifade ettiğimiz üzere, burada sorun gelenek ile modernlik arasındaki hiyerarşinin hangi eksene doğru evrileceğinden, ters-yüz olup olmayacağından çok, İslâmi teknolojilerin mikro-iktidarı gündelik yaşamın farklı noktalarında yeniden nasıl üreteceğidir. Özellikle klasik merkez-çevre tartışmalarını aşan bir olgu da, İslâmi coğrafyanın genelinde İslâmi-muhafazakâr yaşam tarzları ile modern-Batılılaşmış yaşam tarzları arasındaki çatışma eğilimlerinin birinciler lehine artmış olmasıdır. Aşağıda da tartışacağımız üzere, ancak burada inisiyatifi eline geçiren taraf, kadınların İslâmizasyonundan başlayarak aileye ve çocuklara kadar inen, oradan da kamusal alandaki seküler orta-sınıf eğlence, boş zaman ve keyif deneyimlerini denetlemeye çalışan yeni İslâmi sosyal mühendisliktir. Bu açıdan Kemalist ve İslâmi teknolojiler arasındaki semptomatik paralellikleri gözlemleyebilmenin en önemli kanallarından biri maalesef her iki yaklaşımın da mikro-politik mücadele ve deney alanına dönüşen *kadın beden*idir. İster kız olgunlaşma enstitülerinden ister imam hatip liselerindeki kız öğrencilerden bahsedelim, topyekûn ve monist sosyalleşmeyi amaçlamaları açısından seküler-Kemalist sosyal teknolojiler ile İslâmi-muhafazakâr sosyal teknolojiler arasında uçurum niteliğinde farklılıklar yoktur.

Yukarıdaki bütün gelişmeleri tamamlayan ve doğrulayan, ancak Mardin'in klasik merkez-çevre paradigması açısından en önemli kırılma noktasını yaratan beşinci kırılma noktası, 2002 genel seçimlerinden AKP'nin birinci ve sağı temsil eden tek parti olarak çıkmasıdır. 1990'ların ortalarından itibaren İslâmi kimliklerini ön plana çıkaran siyasi partilerin yukarıda saydığımız sosyo-ekonomik ve kültürel gelişmelerden de beslenerek, Türk siyasal tarihi açısından sarsıcı siyasal kazanımlar elde etmeye başlamalarıdır. İslâmi-muhafazakâr değerleri temsil eden AKP'nin örgütlenme, mobilizasyon ve siyasal iletişim konularında gösterdiği başarı, yerel yönetimlerde daha belirgin olmak üzere Türkiye'de ulusal siyasetin de temel eğilimlerini değiştirmiştir. AKP, sadece milliyetçi ve liberal sağın diğer küçük partileri karşısında değil, aynı zamanda Cumhuriyet'in kurucu partisi CHP karşısında da önemli kazanımlar elde etmiştir. TBMM'den yerel yönetimlere ve kamu bürokrasine kadar önemli alanları, 1990'larda ivme kazanan bir sürecin sonunda, İslâmi-muhafazakâr partilerin etki alanına almışlardır. 28 Şubat sürecini izleyen dönemdeki, seküler restorasyon girişimlerine rağmen, devlet bürokrasisi artan bir biçimde çevresel etkilerce belirlenmiştir. Bu gelişmelerin ışığında, ordu, yüksek yargı, üniversiteler vb. kurumlar istisna olmak üzere klasik merkez-çevre ayrımının yeni bir aşamaya ulaştığını ve siyasal, ekonomik ve ideolojik açılardan, 'mutlak çevre' olarak adlandırılagelen kesimlerin 'merkez'e dahil oldukları ve bürokratik iktidarı pek çok noktada paylaştıkları ileri sürülebilir. Aslında 1970'lerde Milli Cephe hükümetleri ile başlayan ve 1980'lerde Özallı yıllarda bürokratik-teknokratik kadroların yeniden yapılanmasıyla devam eden bir sürecin sonucudur bu (Heper, 1989: 460-71). Fakat tam da bu nedenle, 2000'ler Türkiyesi'nde bürokrasi üzerinden dahi klasik merkez-çevre ayrımının eski konformizme sığınarak o denli kolay yapılamayacağının bir göstergesidir. Eğer bu saptama doğru ise, bürokratik alanda da klasik düalizmin ötesine geçen bir yeniden yapılanmadan, bir diğer ifade ile merkezin ve çevrenin belli durumlarda yerlerinin tersyüz olmaya başladığından ya da yeni iktidar paylaşımlarından söz edilebilir.

Şimdiye kadar sıraladığımız beş nedenden ötürü, bu noktada, Türkiye'de iktidar yapılanmalarını artık klasik merkez-çevre analizinden hareketle değil, belki de Vladimir I. Lenin'in *ikili iktidar* olarak adlandırdığı bir kavramın yardımıyla açıklamak daha anlamlıdır (Lenin, 1964: 38-41); zira ne klasik anlamda merkezin merkezîliğinden bahsedilebilir; ne de aynı şekilde çevrenin çevreselliğinden. Buna karşın Türkiye'de Batılı tarzda bir kitle toplumunun ortaya çıktığını ve farklılaşma eksenlerinin ortadan kalktığını ileri sürmek de yanıltıcı olur; her ne kadar kitle toplumu farklı tarzlarda deneyimlenmeye başladı ise de. Lenin'in *ikili iktidarı*, Bolşevik Devrimi'ne giden süreçte ortaya çıkmış ve devrimci güçlerin geçici hükümetler karşısında yükselen iktidarına işaret eden bir kavram olsa da, merkez-çevrenin *tek-boyutlu* ve *tek-merkezli* iktidar anlayışının ötesine geçen konfigürasyonel bir iktidar analizi sunma avantajı vardır. Gerek Shils'in gerekse Mardin'in merkez-çevre kavramsallaştırmaları, *çoklu bir iktidar* olgusuna açık olmadıkları gibi, toplumsal iktidarın (ve dolayısıyla muhalefetin) *çok-merkezli* bir niteliğe sahip olabileceği ihtimalini dışlarlar. Merkez-çevre analizi, gerek merkezde gerekse çevrede birden fazla iktidar ya da muhalefet biçiminin yanyana ve birbirine karşı var olabileceği ihtimalini dışlar. Bu paradigmada 'merkezîleşme fikri' o denli baskındır ki, kaçınılmaz olarak her sosyal sürecin bu 'ağırlık merkezine' göre yeniden tanımlanacağı öngörüsü teorinin kendisi tarafından tekrar tekrar üretilir. Modernleşmenin, ortak değerlerin ve çekirdek kurumların öneminden hareketle formüle edilen bu yaklaşım, son kertede toplumsal iktidarı bir tek merkeze göre yorumlama eğiliminde oldukları için, iktidarın paylaşımı ya da ikili iktidar olasılığına, normal bir toplumsal durum olarak değil; toplumsallığı tehdit eden bir 'anomali' ya da daha doğru bir ifadeyle bir 'anomi' nazarıyla yaklaşırlar (Shils, 1975: xix). Oysa ne 'toplumsal merkez', ne de 'iktidar' tek bir merkezî değerler sisteminde ya da tek bir kurumsal dinamikten türetilmek zorundadır. Toplum da iktidar da tek bir referans sistemine, kurumsal geleneğe, ya da kültürel mirasa indirgenemez. Bu açıdan bakıldığında, Shils'in 'kurucu değerlere' eğilen 'monist' kültürel yaklaşımı ile Mardin'in bürokratik zihniyetin öncülüğündeki modernleşmeye vurgu yapan yaklaşımları, modernleşme paradigmasının etkisi altında *merkezîleşme sürecinin kaçınılmazlığı* varsayımından hareket ederler. Bu varsayım tamamen yanlış olmasa da, toplumların bir tür teleolojik akibeti olarak da düşünülmemelidir.

Merkez-çevre analizi açısından en az bunun kadar önemli bir başka nokta da, toplumun kurucu değerlerine yabancılaşmış *ütopik seçkinlerin* önderliğinde girişilen modernleşmenin anomalilerinin, ancak *toplumun merkezî değerlerine* bir tür geri dönüşle aşılabileceği; yani *tepeden modernleşmenin* semptomlarının ancak *merkezî değerlerle* örtüşen bir *aşağıdan modernleşme* ile aşılabileceği örtük varsayımıdır. Bu varsayım, yukarıda da belirttiğimiz gibi Osmanlı-Türk modernleşmesini karakterize eden bir atipikliğe, yani *bürokratik-muhafazakâr merkeze* karşı *demokratik-reformcu çevre* ideal tipleştirmesine dayanır. Her ne kadar Cumhuriyet dönemi bürokratik muhafazakârlığının eleştirisi demokratik bir konumlanıştan beslense de, çevrenin merkeze doğru kayışının demokrasinin önünü açacağı yani tepeden modernleşmenin otoriter görünümlerini ortadan kaldıracağı, zorunlu olarak doğrulanan bir varsayım değildir. Zira tepeden modernleşme deneyiminin *otoriter elitist bir deneyim* yarattığı tezi ne kadar ikna edici ise, aşağıdan modernleşmenin *popülist otoriter bir deneyim* yarattığı argümanı da o denli güçlü bir argümandır. Bu açıdan bakıldığında modern Türkiye'de siyasal yaşamı belirleyen düalizm, bürokratik muhafazakârlık ile popüler demokratlık arasındaki bir ayrımdan ziyade, *sol elitist otoriteryanizm* ve *sağ popülist otoriteryanizmin* muhtelif türevleri arasındadır.

Türkiye'de çevrenin çoğunlukçu (*majoriteryen*) *otoriter popülizm* uygulama eğilimini test edebilmenin, belki de en güvenilir yollarından biri, 1970'lerin başlarından itibaren artan bir şekilde hem kendi içinde ayrışan, hem de sola karşı ittifak arayışlarına giren Milli Cephe Hükümetlerine ve bu hükümetlerin ideolojik altyapısını oluşturan Türk-İslâm ideolojisinin otoriter karakterine bakmaktır. 1950'lerde şekillenen ve içinde liberal tonlar da barındırabilen Demokrat Parti'nin popülist sağ ideolojisinden farklı olarak –zira DP'nin siyasal seçkinleri sonuçta CHP'den ayrılan Cumhuriyet'in merkez kadrolarıdır–, Soğuk Savaş yıllarının izini taşıyan Türk-İslâm ideolojisi, bir taraftan Türkçülüğü, diğer taraftan da İslâmcılığı otoriter popülist bir projenin temel bileşenleri haline getirebilmiştir. 1970'lerden başlayarak 1990'larındaki ayrışma momentlerine kadar, farklı yorumlarıyla Türk-İslâm ideolojisi çok da sorunlu olmayan bir biçimde Kemalist resmî ideolojiyle simbiyotik bir ilişki sürdürebileceğini, daha da önemlisi gerektiğinde klasik Kemalizmi ikame ederek bir tür merkez-ideolojisi olarak da işlev kazanabileceğini göstermiştir. Gerçekten de 27 Mayıs darbesini izleyen süreçte, Türkiye'de solun anti-emperyalizm ve ulusalcılık eksenlerinde Kemalizmle yaşamaya başladığı yakınlaşma, devlet aygıtı için Türk-İslâm ideolojisini anti-komünizm mücadelesinde daha tercih edilebilir bir yere oturtmuştur. Shilsci anlamda çevrenin kültürel kodlarına ve değerler sistemine daha yakın olan Türk-İslâm ideolojisi, bürokratik-elitist modernleşme stratejileriyle arasındaki uzlaşmazlıklara rağmen, Türkiye'de demokratikleşme projelerinden ziyade, otoriter popülist stratejilere eklemlenebilmiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bu eklemlenme deneyimi bize, merkez ile çevre arasında tarih-ötesi donmuş ayrımlar yapmak yerine, Türkiye'de iktidarın ve muhalefetin ittifak ve eklemlenme deneyimlerine eğilen konfigürasyonel bir analiz aracı geliştirmek gerektiğini gösterir. Özellikle bu dönemin daha yakından bir analizi, bizlere *milliyetçi-muhafazakâr çevrenin* de –kendi tarzında– en az *bürokratik-elitist merkez* kadar otoriter politikalar geliştirebileceğini göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'de demokrasinin, *otoriter çağdaşlaşmacılık* ile *otoriter muhafazakârlık* arasındaki mücadeleler boyunca, taraflar ancak birbiri üzerinde üstünlük kuramadığı ölçüde, ya da taraflar, yukarıda belirttiğimiz gibi, *iktidar paylaşımını* –üstü örtük bir biçimde de olsa– kabul ettikleri ölçüde mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Bu aynı zamanda, çevrenin ne değerler sisteminde, ne de kültürel kodlarında, zorunlu olarak *içkin bir demokratik etosun* varolduğu anlamına gelir; aksine böyle bir eğilimin kaynağını içkin-otantik değerler kümesinde değil, iktidar mücadelelerine yön veren ulusal ve küresel dinamiklerde aramak gerekir.

Bu anlamda belki Türkiye'de iktidarın ideolojik-kültürel eksenlerindeki yeniden yapılanmayı tartışmak için tekrar, Türk-İslâm ideolojisine ve onun 1990'ların ortalarından itibaren ayrışmaya başlayan iki önde gelen eksenine bakmak gerekir. Türk-İslâm ideolojisinin siyasal bileşenlerinin ayrışması çevreyi temsil ettiği düşünülen siyasal akımların da kendi içinde ayrışabileceğini ve yeni iktidar-muhalefet konfigürasyonlarına dahil olabileceğini göstermektedir (Bora ve Can, 2004: 159-205). 1990'ların ortalarından itibaren önce İslâmi-muhafazakâr ideolojiyi temsil eden Refah Partisi çizgisinin, ağırlıkla büyük metropollerdeki sendikasız mavi yakalı işçi sınıfından (Boratav, 1995) ve Güneydoğu Anadolu'daki Kürt kökenli seçmenlerden destek bulması, Cumhuriyet tarihinde önemli bir siyasal dönüm noktası olarak kendini göstermiştir. Ancak ilginç bir şekilde İslâmcı partinin yükselişi genel seçimlerden önce, yerel seçimlerin sonuçlarında kendisini hissettirmeye başlamış ve 1995 seçimlerinde Refah Partisi birinci parti olarak ortaya çıkmıştır. Bu yükseliş trendinin daha sonra Refah-Fazilet Partisi geleneğinden kopan AKP tarafından arttırılarak devralındığına yukarıda değinmiştik. Diğer taraftan ilginç bir şekilde, geleneksel olarak Türk milliyetçiliğinin sağdaki temsilcisi olan MHP de, –Abdullah Öcalan'ın yakalanmasını müteakip– 1999 genel seçimlerinde beklenenin üstünde bir yükseliş yaşamıştır. Yukarıda kısaca toplumsal temellerinden bahsettiğimiz İslâmi-muhafazakâr kesimlerden farklı olarak, MHP'nin temsil ettiği sağ-milliyetçilik, yükselişini daha çok Kürt Sorununun yarattığı infiale ve Kürt kökenli yurttaşların Batı illerine göçünden kaynaklanan tepkiye borçlu iken (Bora ve Can, 2004: 83-123); İslâmi-muhafazakâr partiler Güneydoğu Anadolu'da HADEP-DEHAP çizgisi ile birlikte en güçlü parti olarak başarı kazanmıştır. 1999 genel seçim sonuçlarının da işaret ettiği gibi, MHP Kürt Sorunu konusundaki radikal söyleminin de etkisiyle, metropollerde kentli orta-sınıflardan da yüksek oranda oy almış ve geleneksel küçük-orta ölçekli İç Anadolu illeriyle sınırlı olan seçmen tabanını, Batı'nın ve Güney'in kentlerine ve orta-sınıflarına doğru kaydırmıştır.

Bu kabataslak anlatının ışığında 2000'li yıllara gelindiğinde, artık ne tam çevre, ne de tam merkez karakteristikleri sergilemeyen –fakat aynı zamanda hem çevreye, hem de merkeze tekabül eden– Türk-İslâm ideolojisinin, Türkçülük ve İslâmcılık olarak iki ana eksen etrafında farklılaşma/ayrışma eğilimine girdiği söylenebilir. Ancak göründüğünün aksine bu ayrışma sadece ideolojik-politik kökenli olmayıp, toplumsal-sınıfsal temelleri de dikkate alınması gereken bir ayrışmadır. Bu temellerin neler olduğunu ortaya çıkarmak başka bir yazıda ele alınmayı gerektirse de, şunu iddia edebiliriz ki Türkçülük bu dönemde sağ milliyetçileri olduğu kadar, sol ulusalcıları da kendisine çeken bir ideoloji olarak yeniden ortaya çıkmıştır. Bir taraftan Kürt Sorunu'na, diğer taraftan ulusal çıkarları ve ulus-devleti zayıflatacağı düşünülen Avrupa Birliği gibi ulus-aşırı yapılara karşı muhalefet ekseninde birleşen bu iki kanat, İslâmcılığa alternatif bir politik eksen olarak ideolojik muhalefetin omurgasını oluşturmaktadır. Burada özellikle AB ekseninin, ulusal düzeyde siyasal konumlara ve iktidar-muhalefet ilişkilerine nasıl etki ettiğini göz önünde bulundurmak gerekir. İslâmi-muhafazakâr AKP geleneğinin, gerek bürokratik devlet geleneğine, gerekse milliyetçi bloğa kıyasla Türkiye'de sistemik bir dönüşüme girişme çabasının, AKP'nin kendi 'değer isteminden' çok orta dönemli küresel konjonktürel zorunluluklardan kaynaklandığını ileri sürmek yanliş olmayacaktır. AKP'nin, siyasal merkezdeki konumunu güçlendirme sürecinde, klasik merkezi oluşturan kurumlar ve geleneklerle mücadelesini büyük ölçüde AB dolayımıyla yürüttüğünü ileri sürmek yanıltıcı olmayacaktır. Her ne kadar AKP'nin bunu sadece araçsal bir stratejinin parçası olarak yürüttüğünü ileri sürmek yanıltıcı olsa da, düne kadar klasik çevre kategorisine dahil edilebilecek toplumsal güçler, varlıklarını gerektiğinde ancak ulus-devleti bypass ederek ve ulus-devletin denetim tekelinin dışına çıkarak sürdürebilmektedirler. Ve bu anlamda İslâmi-muhafazakârlık, hem içsel dönüşümünün, hem de küresel dinamiklerin yüreklendirmesinin bir sonucu olarak, merkezde kendine yer edinmeye çalışabilmiştir. Ancak bir paradoks gibi görünen bu durum, sadece İslâmi-muhafazakârlığın temsilcisi olan AKP'ye özgü bir durum değildir. Türkiye'de bir taraftan seküler bürokratik modernleşmenin muarızları, diğer taraftan İslâmi-muhafazakâr otoriterliğin muarızları aynı yolu izlemekteler; 'mutlak çevre' konumundan uzaklaşarak daha fazla hak ve tanınmaya kavuşabilmek için, bir taraftan 'merkeze' karşı mücadele verirken, diğer taraftan da sonucu kolaylaştırabilmek için ulus-aşırı mekanizmalardan da yararlanmaktalar. Bu ise sadece iktidar mücadelelerinin değil, fakat meşruiyet referanslarının da sadece sistem içinde üretilemeyeceğini, ve devlet-aşırı dolayımlara başvurmadan analizin eksik kalacağını göstermektedir. Ancak bu tür devlet-aşırı etkilerin sadece 2000'lere özgü olduğu düşünülmemelidir. Modernleşmenin, ulusçuluk ideolojisinin ve demokrasi fikrinin de, ancak yerel ve küresel dinamiklerin dolayımıyla gündeme geldiği, dolayısıyla bir yerli-yabancı, otantik-taklit ayrımının ortada olmadığı açıktır. Burada söz konusu olan daha çok küresel değerler/kurumlar ile yerel değerler/kurumlar arasındaki eklemlenme ve etkileşimlerdir.

Bu açıdan Türkiye'de merkez-çevre dinamiklerinde radikal bir değişikliğe yer açmış olan ve ulus-aşırı dinamiklerle de etkileşen bir çatışma eksenini gündeme getirmek gerekir. Bu, klasik analiz tarafından önemli ölçüde ihmal edilmiş olan Kürt Sorunu'dur; ve bundan hareketle Türkiye'deki etnik kimliklerin ulusal kimlikle ilişkisi sorunudur. Mardin'in merkez-çevre analizi daha ziyade 1950'lerde tekrar billurlaşan seküler-bürokratik kadrolar ile muhafazakâr kitleler arasındaki karşıtlığa odaklandığı için, modernlik ve dinsellik ekseninin dışında kalan ulusal-etnik sorunlara yeterince eğilmemiştir. Oysa modernleşmenin ve merkezîleşme süreçlerinin bir diğer önemli görünümü de, *uluslaşma süreci* altında *ulusal kimliğin* ve *yurttaşlığın* inşa sürecidir. Kürt Sorunu, bu açıdan, en az Türkiye'de İslâmcılığın yükselişi kadar önemli olan bir kırılmaya işaret eder; Türk modernliğinin ve onun merkez-ideolojisinin krizine. Türkiye'de milliyetçiliğin geçirdiği dönüşümlerin tarihinde, belki de çok az etken, Kürt Sorunu'nun oynadığı rolü oynamış, ve Türkiye'de hem sol ulusçuluğun, hem de sağ milliyetçiliğin eksenlerinde *romantik* ve *otoriter* bir zemin kaymasına yol açmıştır. Kürt Sorunu bu süreçte, entegratif Türk milliyetçiliği ile etnoromantik Türkçülük arasındaki ayrımları muğlaklaştırmıştır. Türklük tanımının bu nedenle yakın zamana kadar olmadığı ölçüde etno-kültürel çağrışımlar içerdiği ve siyasal-sivik milliyetçilikten uzaklaşmaya başladığı ileri sürülebilir. Bu çözümleme şüphesiz burada kapsayamayacağımız önemde detaylı bir çalışmanın konusu, ancak yine de Kürt kimliğinin artan ölçüde çevreye itildiğini ve bu süreçte de Türk kimliğinin katılaştığını ileri sürebiliriz. Muhafazakâr-İslâmi kimliği ön plana çıkaran Kürtler içinse, siyasal sonuçlar kayda değer ölçüde daha farklı. AKP'nin *gayri resmî merkeze* doğru evrilmesiyle, muhafazakâr Kürtler de kısmen siyasal merkeze doğru yönelmiş oldular. 2002 seçimlerinde, yerel yönetimlerde DEHAP'ın belediye başkanlıkları kazanması, genel seçimlerde de AKP'den TBMM'ye muhafazakâr eğilimli milletvekillerinin girmesiyle, Türkiye'deki merkez seçkinleri için ilginç bir tablo çıktı ortaya (Açıkel, 2003: 185-203). Bu açıdan bakıldığında klasik merkez-çevre analizine göre, sol ve sağ eğilimli Kürt yurttaşların/seçkinlerin nerede olduğunu belirleyebilmek çok da kolay olmasa gerek; zira İslâmi-muhafazakârlık, Sünni Kürt kökenli yurttaşlara sistemik entegrasyon olanağı sunarken; ne sağ milliyetçilik ne de ulusalcı sol aynı zemini yaratabilmektedir. Bu nedenle, Kürt kimliğinin iktidar-muhalefet koordinatları açısından yerini kestirebilmek için, ulusçuluk, muhafazakârlık ve sınıf eksenlerinde soruyu en az üç kez sormak gerekecektir. Zira üç soru da, merkez-çevre ilişkileri açısından farklı yanıtlara götürecektir bizi. Bu nedenle güçlüğü aşabilmenin yolu, yukarıda da belirtiğimiz gibi *çoklu iktidar yapılarını* ve *çok merkezli sistemik analizleri* mümkün kılacak bir teorik çerçeve geliştirmektir.

Klasik merkez-çevre şablonunun sınırlı yanıt sağladığı bir başka eksen de Alevi kimliğinin sistemik konumunun belirsizliği meselesidir. Türkiye'de artan ölçüde siyasal gündemde de önemli yer tutan Alevi sorunu, hem seküler modernleşmenin, hem de İslâmi muhafazakârlığın krizlerini ortaya koyan bir çatışma eksenidir (Yalçınkaya, 2005: 85-167). Aleviliğin merkez-çevre analizi için önemi, Türk modernleşmesinin çevresine itilen İslâmi-muhafazakârlığın da çevresinde yer almasıdır. Aleviler, Türkiye'de iktidar ve muhalefet deneyimlerinin bir tür bileşik kaplar yasasınca belirlendiğini gösterircesine, modernleşmenin büyük mağduru kabul edilen muhafazakârlığın baskı altına aldığı ve dışladığı bir kimlik kategorisi olarak karşımıza çıkar; bir anlamda klasik çevrenin de çevresi olarak. Bu açıdan bakıldığında, merkez-çevre ayrışması açısından Alevi yurttaşların, Kürt kökenli yurttaşların sistemik konumuna benzer bir konumlanışları olduğu ileri sürülebilir. Şöyle ki Aleviler seküler değerlere yakınlıklarıyla ve Kemalizmle kurdukları sembolik bağ nedeniyle siyasal merkeze yakın konumlanmakta, özellikle siyasal merkezin sol değerlere daha açık olduğu dönemlerde daha fazla temsil olanağı bulabilmektedir. Fakat diğer taraftan Aleviler, yarı-resmî merkez konumundaki Türk-İslâm ideolojisinin de muarızları olarak kabul edilirler, ve milliyetçi-muhafazakâr yönetimlerin de dışladığı ve bastırdığı bir siyasal-kültürel alan olarak kabul edilirler. Bu ikircikli konum, bir taraftan Alevilerin seküler Cumhuriyet rejiminin doğal müttefikleri olarak kabul edilmelerine (Okan, 2004: 85-104), diğer taraftan ise yeterince İslâmi olmadıkları için dışlanmalarına ve heretik veya bölücü bir anlayışın temsilcileri olarak iktidardan uzaklaştırılmalarına yol açmaktadır (Yalçınkaya, 2005: 85-113). 1979-80 Maraş ve Çorum olayları, 1993 Sivas katliamı ve 1994 Gazi Olayları'nda da görüldüğü gibi, siyasal tarihimizde iz bırakan bu kanlı çatışmalar milliyetçi-muhafazakârlığın otoriter popülist karakterinin Alevi yurttaşlar için 'mutlak çevre' konumundan daha ötede bir yer tayin etmediğini göstermiştir. Soğuk Savaş yıllarında komünizmle mücadele kapsamında popüler bir hale gelen 3K (Komünist, Kürt, Kızılbaş) özdeşleşmesi, bir anlamda hem milliyetçi muhafazakârlığın, hem de seküler devlet geleneğinin 'çevreleştirme' eksenleri hakkında bilgi vermektedir (Bahadır, 2004: 46-64). Ancak paradoksal olarak, 28 Şubat 1997'yi izleyen dönemde, ulusal güvenlik doktrininin ekseni *komünizmle mücadeleden, irtica ile mücadeleye* kayınca Alevilerin –ancak daha az ölçüde Kırmançi ve Zazaca konuşan Aleviler olmak üzere– sistemik konumlarında da merkeze kayış yönünde önemli değişiklikler meydana geldi.

Refahyol hükümetine karşı girişilen 28 Şubat sürecinin Alevi yurttaşların sempatisini kazandığı ve Soğuk Savaş döneminde başlamış olan muarızlık ilişkisinin, yerini bir tür ittifaka bıraktığı iddia edildi. Ancak yine de Alevi kimliği, ne seküler Kemalist çevreler tarafından tam anlamıyla tanınmakta, ne de İslâmi-muhafazakâr kesim tarafından heretik bir inanç sistemi olarak algılanmanın ötesine geçebilmektedir. Aleviliğin tam anlamıyla merkeze de dahil edemeyeceğimiz, fakat çevreden de çıkaramadığımız *bu aradalığını* daha pek çok sistemik eksen için tespit etmek mümkün. Bu *aradalık*, ironik bir biçimde ne merkezin nezdinde ne de Alevi cemaat ve örgütlerin kendi algılarında aşılabilmiş değildir. İşte bu nedenlerle, Aleviler uzunca bir tereddütten sonra bir taraftan dinsel özgürlüklerini ifa edebilecekleri kurumsallaşmayı sağlayabilmek, diğer yandan da sistematik olarak süren ayrımcılığı sona erdirebilmek amacıyla, Avrupa Birliği düzeyinde de siyasal girişimlerde bulunmuşlardır. 'Başörtüsü sorunu'nu Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne taşıyan muhafazakâr kadınların ulus-devlet dışındaki meşruiyet ve hukuk referanslarına başvurmaları gibi, Alevi yurttaşlar da zorunlu dinî eğitim ve ayrımcılık gerekçeleriyle davalarını AİHM'ye taşımaktalar. İster resmî ister gayri resmî merkezlerden bahsedelim, *merkezin muarızları* Kürtler, Aleviler, başörtülü kadınlar, vicdani retçiler, insan hakları savunucuları, işkenceye maruz kalanlar, etnik ve dinsel azınlıklar vb. için artık merkez-çevre karşıtlıkları, 1930'ların ya da 1950'lerin karşıtlıklarında olmadığı kadar girift, klasik ayrımın açıklayamayacağı kadar çok katmanlı ve çok merkezli bir iktidar-muhalefet yapılanmasıyla karşı karşıya olduğumuzu düşündürüyor bize. Ancak ortaya çıkan yeni eksenlerin kapsamlı bir analizi şüphesiz ayrı bir çalışmanın konusu.

Sonuç yerine: Merkezin-çevrenin ters-yüz olması ya da tarihin sonu (?)

Yukarıda Mardin'in diğer önemli çalışmalarını dışarıda tutarak, merkez-çevre analizi açısından din ya da kültür eksenli bir toplumsal entegrasyon anlayışının sınırlılıklarına değindik. Bu çalışmaya literatürü tüketme iddiasında olmayan, mütevazı bir teorik ve tarihsel eleştiri gibi yaklaşmak sanırım en doğru yaklaşım olur. Durkheim'dan Parsons'a Geertz ve Shils'e, ve nihayetinde Eisenstadt'tan Mardin'e kadar uzanan ve yapısal-işlevselciliğin entegrasyon modellerinden önemli ölçüde etkilenen bu literatürün, daha kapsamlı bir analizi gerektirdiği açıktır. Ancak buna karşın eleştirilerimizin asıl olarak kültüralist bir toplumsallık ve iktidar analizine karşı yönlendiği söylenebilir. Bu analize bürokrasinin ve kurumların dahil olduğu durumlarda bile, kültür *son kertede* toplumsal ilişkilerinin sınırını çizen dinamik kültürel dinamik olarak ortaya çıkar. Bu, merkez-çevre paradigmasının yadsınamayacak katkılarına rağmen iki önemli zaafından biridir; daha ziyade teorik olanı. Merkez-çevre paradigmasının ikinci zaafı ise, Osmanlı'dan Cumhuriyet tarihine intikal ettiği şekliyle düalist bir kutuplaşmanın modernliğin temel semptomu olarak ortaya çıktığını ileri sürmesinden kaynaklanır. Mardin'in paradigması, modernleşmenin birinci aşaması olarak adlandırabileceğimiz bir dönem için, yani geç-kapitalistleşmiş ve güçlü bürokratik kadroların liderliğinde Batılılaşma yoluna giren toplumlar için önemli açılımlar sağlar; özellikle kadim tarımsal imparatorlukların mirası üzerinde yükselen Türkiye, Rusya ve Çin gibi toplumlar için.

Bu toplumlar, eşitsiz ve bileşik gelişmenin bir sonucu olarak modernleşme sürecine zayıf burjuvazilerden, yoksul köylülükten ve görece örgütlü bürokrasilerden mürekkep bir sosyal formasyon eşliğinde girmişlerdir. Batılılaşmayı bir üretim biçimi ve yaşam tarzı olarak toplumun geneline yayacak iktisadi sınıflardan mahrum olarak, bu örneklerde karşılaştığımız olgu merkezîleşmiş yeni bürokratik yönetimlerin ortaya çıkmasıdır; yani bir tür eksik ulusal burjuvazinin ve olmayan kitle toplumunun ikamesi süreci. Ernest Gellner'in de ifade ettiği Türk modernleşmesinin didaktik niteliğini (1995: 68-9), bu nedenle sadece Kemalist bürokrasiye içkin olduğu varsayılan *sembolik-kültürel arka planda* değil, biraz da bu sosyal konfigürasyonun koşullarında değerlendirmek gerekir. 19. yüzyıldan itibaren sivil-askeri bürokratik aygıtların gelişim hızının, toplumsal ve üretimsel gelişim hızını katladığı bu ülkelerde, bürokrasinin göreli özerk bir tarihsel özne gibi algılanmasının ve merkez-çevre analizinde kendisine yer bulmasının arkasında bu koşulların yattığını teslim etmek gerekir. Bürokrasinin, Türk modernleşmesinin erken döneminde de olduğu gibi *siyasal ve kültürel sermayenin* yegâne taşıyıcısı olması (Bourdieu, 1998a: 14-18; 35-63), ve daha da ileri giderek bir tür *devlet soyluluğunu* üstlenmiş olması (Bourdieu, 1998b), bürokrasinin ya da merkez-çevre düalitesinin kendi *içkin* karakteristiğinden değil, tersine toplumsal formasyonun konjonktürel durumundan kaynaklanır. Burada hem orta-alt sınıf halk temsilcilerine (çok cılız olan endüstriyel ve kırsal örgütlenme nedeniyle), hem de bağımlı ve infantil burjuvaziye kıyasla bir konjonktürel üstünlükten bahsetmekteyiz; yoksa Hegelyen anlamda bir aşkın bürokratik evrensel bilincin ortaya çıkmış olmasından değil. Bu dönemde Batılı kapitalist toplumlarda karşılaştığımız sınıfsal-ideolojik ayrışmanın oldukça farklı bir biçiminin Türk modernleşmesi boyunca bürokrasi ve halk katmanları arasında kültürel yabancılaşma şeklinde ortaya çıktığını savlar merkez-çevre analizi. Köylülüğün demografik olarak çok geniş ve burjuvazinin ekonomik-kültürel açıdan ihmal edilebilir bir sıklette olduğu ya da uluslaşma sürecinde zaten tasfiye edildiği durumlarda, Batılı tedrisattan nasibini almış fakat kendi toplumuna yabancılaşmış bir bürokrasi analizidir bu. Mardin'in merkez-çevre analizi bu açıdan bakıldığında sivil toplum analizi ile de tamamlayıcı bir bütünlük taşır. Zira merkez ile çevre arasındaki kopukluğun nedeni olarak, Gramsci'nin Doğu toplumlarını tasvir etme biçimiyle, toplumun yapılanmamış ve jölemsi bir yapıya sahip oluşu öne sürülebilir (Anderson, 1988: 84-126). Bu ise bizi, merkez ile çevre arasında aktarım yapabilecek kanalların ve kurumların yokluğu sorununa götürür.

Buraya kadar anlattığımız özellikle 20. yüzyılın *birinci modernleşme dalgası* açısından Mardin'in paradigmasının –düalist ve kültüralist sınırlılıklarına karşın– sosyal bilimler pratisyenleri için önemli ipuçları sağladığı aşikârdır. Ancak burada sorun, bürokratik elitler önderliğinde modernleşmeden geçen toplumlar ile –buna pek çok eski komünist roplum da dahil edilebilir–, özelde ise İslâm dünyasının neredeyse tamamında gözlemlenmeye başlanan, ve yukarıda bahsettiğimiz gibi geç-modernleşme ve küreselleşme ile de kesişen *ikinci modernleşme dalgası* açısından baktığımızda, merkez-çevre analizinin açıklama gücünü yitirmesidir. Yukarıda Türkiye örneğinde sıraladığımız yeni gelişmeleri tekrarlamadan şu ifade edilebilir ki, birinci modernleşmenin aksine ikinci modernleşme dalgası toplumsal dönüşümün hızının devlet aygıtının ve devlet bürokrasisinin dönüşümünden daha hızlı olduğu bir dönemdir. Özellikle yarı-periferideki ülkelerde bürokrasiler bir yandan küresel yeni seçkinlerin (çokuluslu şirketlerin CEO'ları, küresel sivil toplumun yöneticileri ve yeni nesil global teknokrasi) karşısında, diğer yandan da yerel düzeyde temsil ve örgütlenme kanallarını zorlayan toplumsal seçkinlerin yükselişi karşısında görece zayıflamıştır. Global kapitalizmin ve yerel sivil toplumların dinamikleri ulusal-ölçekte siyasal-kültürel sermayenin tekelini bürokrasilerin elinden almaktadır. Ulusal bürokrasiler, bu süreçte sadece toplumsal gelişmenin hızı ve demokratik taleplerin yükselişi nedeniyle değil, fakat aynı zamanda yarı-periferideki devlet aygıtlarının görece güç kaybetmelerinin de bir sonucu olarak, ayrıcalıklı konumlarını ve özerkliklerini yitirmişlerdir. Devletler ulusal ekonominin, ulusal kültürün ve ulusal değerlerin mutlak belirleyeni olmaktan uzaktırlar. Bu nedenle bürokrasi eksenli bir toplumsal dönüşüm ve etkileşim analizinin önemli eksiklikler barındıracağı söylenebilir. Dolaylı olarak bu popüler siyasetin, bürokratik siyasanın yerini tutmaya başladığı, ve *taşra siyasileşirken siyasetin de taşralılaştığı* anlamına gelir. Fakat bunu salt kültürel bir analizle açıklamak iktidarın ve toplumun yeniden üretimi meselesini tek-boyutlu bir analize kurban etmemiz anlamına gelir. Yeni sınıfsal, dinsel/mezhebi, etnik ve bölgesel/hemşehrilik dinamiklerinden beslenen yeni seçkinler, klasik devlet seçkinlerine ya etki kapasitelerini artırmışlardır, ya da onları ikame edecek ağlarla eklemlenmişlerdir. Bu, *merkez ve devlet, merkez ve bürokrasi* arasındaki sarsılmaz görünen özdeşliğin kırılması demektir. Devlet aygıtları ve bürokrasiler artık önemli aktörlerden biridirler, tek aktör değildirler. Ulusal devlet, ulusal bürokrasi ve ulusal kültür hâlâ önemini korumakla birlikte analizin en önde gelen aracı olmaktan uzaklaşma yolundadır. Hatta daha da ileri giderek iddia edebiliriz ki, merkez bu zayıflama sürecinde kendisini sivil toplum alanının içinde de meşrulaştırmak zorunda kalmıştır (Erdoğan, 2000: 251-282). Eğer bu eğilim devam ederse, Türkiye'de modernleşme serüveninin yeni bir safhaya girdiği ve bunun 19. yüzyılın tamamı ve 20. yüzyılın önemli bir bölümünde görülen modernleşme pratiğinden farklı sonuçlar doğuracağı iddia edilebilir. Bu ise bir taraftan *merkezin çevreleşmesi, çevrenin merkezîleşmesi* anlamına gelirken, diğer taraftan da yeni çevrelerin ve merkezlerin ortaya çıkışını beraberinde getirecektir. Tam da bu nedenle klasik analizin, karşıtlıkların kısmen azalmaya başladığı yerlerde 'tarihin sonu tezine' savrulmadan verimli bir metafor olarak var olabilmesi gerekir. Yok eğer Türkiye'de merkez-çevre diyalektiğinin zaten daha fazla *demokratikleşme* ile, *elit-kitle ayrımının kalkması* ile ve *kitle toplumuna* geçişle birlikte aşılacağı iddia ediliyorsa, bu soruları yanıtlamak için hâlâ erken olduğu söylenebilir. Zira sanırım 'paradigmanın sonu'na mı geldiğimizi, yoksa 'tarihin sonu'na mı geldiğimizi yanıtlamak için, çokça tefekküre ve bir süre daha beklemeye gereksinimimiz var.

KAYNAKÇA

Açıkel, F. (2003) "Mapping the Turkish Political Landscape through November 2002 Elections", *Journal of Southern Europe and the Balkans*, 5(2): 185-203.

Althusser, L. (1989) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Y. Alp ve M. Özışık, İletişim, İstanbul.

Anderson, B. (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*, Verso, Londra.

Anderson, P. (1988) *Antonio Gramsci: Hegemonya, Doğu-Batı Sorunu ve Strateji*, çev. T. Günersel, Alan Yayıncılık, İstanbul.

Arrighi, G., Hopkins, T.K. ve Wallerstein, I. (1989) *Anti-Systemic Movements*, Verso, Londra.

Avcıoğlu, D. (1996a, b) *Türkiye'nin Düzeni: Dün, Bugün, Yarın*, I ve II. cilt. Yekin Yayınevi, İstanbul.

Bahadır, I. (2004) "Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerindeki Etkileri", *Birikim*, no. 188, Aralık, 46-64.

Barthes, R. (1972) *Mythologies*, çev. Annette Lavers, Jonathan Cape.

Belge, M. (1992) *12 Yıl Sonra 12 Eylül*, Birikim Yayınları, İstanbul.

Benton, T. (1984) *The Rise and Fall of Structural Marxism: Althusser and His Influence*, St. Martin's Press, New York.

Berkes, N. (1965) *İkiyüz Yıldır Neden Bocalıyoruz?*, İstanbul Matbaası, İstanbul.

— (1998) *The Development of Secularism in Turkey*, Hurst & Company, Londra.

Bora, T. ve Can, K. (2004) *Devlet ve Kuzgun: 1990'lardan 2000'lere MHP*, İletişim, İstanbul.

Boratav, K. (1995) *İstanbul'dan Sınıf Manzaraları*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.

Bourdieu, P. (1998a) *Practical Reason: On the Theory of Action*, Polity Press, Cambridge.

— (1998b) *State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Polity Press, Cambridge.

Buğra, A. (1994) *State and Business in Modern Turkey*, State University of New York, Albany.

Çiğdem, A. (2001) *Taşra Epiği, Türk İdeolojileri ve İslâmcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul.

Durkheim, E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*, çev. Karen E. Fields, Free Press, New York.

Elias, N. (1994a, b) *The Civilizing Process: History of Manners, & State Formation and Civilization*, vol. I-II, (çev.) E. Jephcott, Pantheon Boks, New York.

— (1996) *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, (ed.) Michael Schröter, (çev.) E. Dunning ve S. Mennell, Polity, Cambridge.

Eisenstadt, S.N. (1963) *The Political Systems of Empires*, The Free Press, New York.

— (1966) *Modernization: Protest and Change*, Prentice-Hall, Londra.

— (1987) *Patterns of Modernity*, vol.I-II, New York.

— (1988) "Transcentental Vision, Center Formation, and the Role of Intellectuals", *Center: Ideas and Institutions* içinde, (der.) Liah Greenfeld ve Michel Martin, University of Chicago Press, Chicago.

— (1991) "The Civilizational Dimensions of Politics: Some Indications for Comparative Analysis", *Comparative Political Dynamics* içinde, (der.) Dankwart A. Rustow ve Kenneth Paul Erickson, Harper Collins, New York, 54-71.

— (2000) "Multiple Modernities", *Deadalus*, 129(1): 1-30.

Eisenstadt, S.N. ve Delanty (2004) "An interview with S.N. Eisenstadt: Pluralism and Multiple Forms of Modernity", *European Journal of Social Theory*, 7(3): 391-404.

Erdoğan, N. (2000) "Kemalist non-Governmental Organizations: Troubled Elites in Defence of a Sacred Heritage", (der.) S. Yerasimos ve diğerleri, *Civil Society in the Grip of Nationalism* içinde, Orient-Institute, İstanbul.

Geertz, C. (1993) *The Interpretation of Cultures*, Fontana Press, Londra.

Gellner, E. (1983) *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell.

— (1995) *Muslim Society*, Cambidge University Press, Cambridge.

Giddens, A. (1996) *The Nation-State and Violence*, Polity, Cambridge.

Göle, N. (1997) "Secularism and Islamism in Turkey: the Making of Elites and Counter-Elites", *Middle East Journal*, 51(1): 46-58.

Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, (ed.) Quintin Horare ve Geoffrey Nowell Smith, Lawrance and Wishard, Londra.

Hamilton, G. G. (1991) "Configuration in History: The Historical Sociology of S.N. Eisenstadt", *Vision and Method in Historical Sociology* içinde, (der.) Theda Skocpol, Cambridge University Press, Cambridge, 85-128.

Heper, M. (1985) *State Tradition in Turkey*, The Eathon Press, N.J.

— (1989) "Motherland Party Governments and Bureaucracy in Turkey, 1983-88", *Governance: An International Journal of Policy and Adminstration*, 2(4): 460-471.

Huntington, S.P. (1966) "Political Modernization: America vs. Europe", *World Politics*, 18:378-414.

— (1991) *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press.

— (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster.

İnsel, A. (1996) *Düzen ve Kalkınma Kıskacında Türkiye*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Jessop, B. (1985) *Nicos Poulantzas: Marxist Theory and Political Strategy*, St. Martin's Press, New York.

Koç, Y. (1995) *Şeriatçılar, İşçi Hakları ve Hak-İş*, Öteki Yayınevi, Ankara.

Köker, L. (1990a) *İki Farklı Siyaset: Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

— (1990b) *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Kuhn, T. (1996) *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press.

Küçükömer, İ. (1969) *Düzenin Yabancılaşması: Batılaşma*, Ant Yayınları, İstanbul.

Laçiner, Ö. (1995) "Seçkinci Bir Geleneğin Temsilcisi Olarak Fettullah Hoca Cemaatı", *Birikim*, Sayı 77, 3-11.

Lenin, V.I. (1964) *Collected Works*, cilt. 24, Progress Publisher, Moscow.

Mann, M. (1988) *States, War and Capitalism*, Blackwell, Oxford.

— (1993) *The Sources of Social Power: the Rise of Classes and Nation-States, 1760-1914*, cilt. 2, Cambridge University Press, Cambridge.

Mannheim, K. (1955) *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Harvest Books, Florida.

Mardin, Ş. (1973) "'Kontrol Felsefesi' ve Geleceğimiz", *Özgür İnsan*, sayı 13, Haziran, 17-20.

— (1974) "Türkiye'de 'Kitle Kültürü' Sorunu", *Özgür İnsan*, sayı 16, Nisan, 58-61.

— (1991) "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler-1* içinde, 2. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

Moore, B. (1991) *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Penguin Books, Londra.

Okan, M. (2004) *Türkiye'de Alevilik*, İmge Kitabevi, Ankara.

Parla, T. (1989) *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul.

— (1994) *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları:* cilt. 1: *Atatürk'ün Nutuk'u*, İletişim Yayınları, İstanbul.

— (1995) *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları:* cilt. 3: *Kemalist tek Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, İletişim Yayınları, İstanbul.

— (1997) *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları:* cilt. 2: *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Parsons, T. (1999) *The Talcott Parsons Reader*, (ed.) Bryan S. Turner, Blackwell Publisher, Massachusetts.

Poulantzas, N. (1978) *State, Power, Socialism*, çev. Patrick Camiler, NLB, Londra.

Shils, E. (1975) *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, The University of Chicago Press, Chicago.

— (1988) "Center and Periphery: An Idea and its Career 1935-1987", *Center: Ideas and Institutions* içinde, (der.) Liah Greenfeld ve Michel Martin, University of Chicago Press, Chicago.

Skocpol, T. (1979) *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China*, Cambridge University Press, Cambridge.

Trimberger, A.K. (1978) *Revolution from Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru*, Transaction Boks, New Brunswick.

Türk'öne, M. (1994) *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Waardenburg, J. (1985) "Islam as a Vehicle of Protest", *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization* içinde, (der.) Ernest Gellner, Mouton Publishers, Berlin.

Wallerstein, I. (1974) *The Modern World-System*, Academic Press, New York.

— (1980) *The Modern World-System II*, Academic Press, New York.

Weber, M. (1978) *Economy and Society*, (ed.) Guenther Roth ve Claus Wittich, University of California Press, Berkeley.

Yalçınkaya, A. (2005) *Pas: Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek*, Phoenix, Ankara.

Paradigmada tarihsel yorumun sınırları: Merkez-çevre temellendirmeleri üzerinden düşünceler

*Suavi Aydın**

Uzunca bir zamandır Türkiye'de siyaset analizlerinde işlevsel bir yeri olan merkez-çevre paradigması, yeni okumalar ışığında yeniden değerlendirilmeye muhtaç bir hâle gelmiş; daha geniş bir bakış açısıyla ele alındığında bir tür indirgeme aracı olduğu bugün artık gözle görülür bir hâl almıştır. Bu "paradigma"nın birkaç evrensel kabulü göz önünde tutulduğunda, bu sonuçlara varmak kolaylaşmaktadır. Bu kabullerin başında 20. yüzyıl sosyolojisine ve siyaset bilimine hâkim olan toplum kurgusu gelir. İkincisi Shils ve Eisenstadt gibi ünlü siyaset bilimcilerin, antropolojik ve coğrafi parametrelere başvurmadan inşa ettikleri toplum ve merkezî imparatorluk anlayışıdır.

Daha en başta yanılgıya düşüren yaklaşım, herhangi bir siyasi varlığın yapısal-işlevsel bir toplum kurgusuyla özdeşleştirilmiş olmasıdır. Örneğin Şerif Mardin ünlü makalesine Shils'den ödünç aldığı önermeyle, "toplumun merkezi vardır" diye başlar (Mardin, 1974: 169). Zaten sorun da bu önkabulde gizlidir: "Toplum" kavramında. Norbert Elias'ın altını çizdiği gibi, "20. yüzyıl sosyologları, 'toplum'dan söz ettiklerinde eskisi gibi devletin dışındaki 'burjuva toplumu'nu ya da 'insan toplumu'nu değil, bir ulusal devletin ideal imajını düşünür olmuşlardır" (Elias, 2000: 33). Bu imaj, tarihe bakarken de etkisini korumuş ve geçmişin bugünküne hiç benzemeyen siyasal örgütlenmeleri böylesi bir toplum varsayımının parametrelerine uyarlanmıştır. Merkez-çevre ikiliği bu türden bir kurgu olarak görülebilir. Ayrıntıya geçmeden önce, ulus-devletler döneminin siyasal sınırlara eşitlediği toplum ("ulus") fikriyle (daha doğrusu "projesi"yle) modern öncesi siyasal yapıların zihniyet dünyasındaki egemenlik sahası ve üzerinde yaşayanlar fikri arasında uzaktan-yakından bir ilişki kurmanın mümkün

---

(*) Hacettepe Üniversitesi, Antropoloji Bölümü.

olmadığını belirtelim.[1] Tarihsel akış içindeki kopuş ve kırılmalara hiç itibar etmeden ebedî ve ezelî bir gerçeklik hâlinde inşa edilen bu kavramsal izah tarzında, yönetici "merkez"le yönetilen "çevre" arasında karşılıklı bir çıkar konumlanması vardır ve karşılıklı konumlanma, örneğin Avrupa'da çevrenin siyasal temsilcileriyle merkez arasında uzlaşma kurumları yaratılarak çatışmaya dönüşmeden halledilmişken, Doğu'da (özellikle de Osmanlı İmparatorluğu örneğinde) çoğul uzlaşma kurumları ortaya çıkmamış, yani "siyaset" doğmamış, onun yerine genellikle merkezin galebe çaldığı brütal bir çatışma hâkim olmuştur. Buna göre "merkez" olarak tanımlanan alan, Batı pratiğinde "çevresel" güçler tarafından sınırlanabilmekte, bu nedenle merkez-çevre ilişkisinde merkez güçsüzleştiği gibi muğlaklaşmaktadır da... Bu muğlaklaşma aslında merkezin yokluğuna ve neredeyse birbirine eşitlenmiş çoğul güçlerin birarada bulunuşuna dayanan bir siyasal birlik biçimine tekabül etmektedir. Machiavelli'den itibaren Batı siyasal düşüncesinde bu tema esaslı bir yer edinmiş ve Batı'nın "gelişimi" bu tarihsel durum dolayımıyla açıklanmıştır. Doğal olarak bu açıklama, Doğu'ya bakarak, asimetrik biçimde kurulmaktadır. Bu tarihsel kurgu, Hegel de dahil olmak üzere pek çok düşünür tarafından antikiteden başlatılan bir "tercih"in ilerlemesi olarak görülmüştür. Bu anlayış biraz daha irdelendiğinde *Doğu despotizmi* ya da *patrimonyalizm* kavramlaştırmasına çıktığı görülecektir. Bu makalenin tezi, merkez-çevre ikiliğine dayalı siyaset ve toplum analizinin kökeninin bu Oryantalist analize dayandığı ve bu analiz yöntemini kullanarak Osmanlı İmparatorluğu'nun ya da Ortadoğu'nun kurumlarına ve tarihine yaklaşanların, bu kuramsal araç dışında, yeterli tarihsel, coğrafi ve antropolojik malzemeyi kullanmadan belirgin bir indirgemeye düçar olduklarıdır.

Weber ve Marx, Hegel'in aksine, bu analizin ekonomi politiğini yapmışlar ve özellikle Weber Doğu-Batı ayrışmasının kökenini ilkçağlara kadar götürmüştür. Max Weber'in antik Yakın Doğu kültürleri ile "klasik antikite" arasında "keskin sosyo-ekonomik farklılığa" dikkat çektiği ve ikincinin "rasyonel Batı uygarlığı"nın kökeni olduğunu göstermeye çalıştığı (Oakes, 1977: 242-3) *Eski Uygarlıkların Tarım Sosyolojisi* başlığı altında toplanan çalışmaları, bu indirgeyiciliğin açıklıkla vurgulanması bakımından önem taşır. Burada Weber (1988: 37), Doğu ile Batı arasındaki farkı şu şekilde açıklar:

---

[1] Bu, Osmanlı zihniyet dünyası ve egemenlik anlayışı için de böyledir. Egemenlik, aslında mülkün genişletilmesinden başka bir şey değildir. Mülk zaten Allah'ındır ve sultan ona bekçilik eder. Dolayısıyla ideal olan Allah'ın bu dünyadaki mülkünün tümüne bekçilik edilmesidir. O nedenle mülk yani dünya, *Dâr'ül-İslâm* ve *Dâr'ül Harb* olarak ikiye ayrılmıştır. Üstelik Roma hâkimiyet anlayışı II. Mehmed'den itibaren daha güçlü bir biçimde bu İslamî tasavvura eklenir. Roma hâkimiyet anlayışının arkasında Büyük İskender'in çizdiği fütuhat ideolojisi ve bizzat onun temsil ettiği "İmparator" imgesi yer alır. Bu imgenin içinde ikinci bir *caesar*'a yer yoktur. Dünyevi iktidar tek bir imparatora ait olup, diğer iktidar sahipleri bu kadir-i mutlak hâkimden aldıkları icazetle yönetme hakkını paylaşırlar. Dolayısıyla somut bir toplum imgesinden ve fikrinden söz etmek mümkün olmadığı gibi, yönetimde örf ve zimmet esastır. Geleneksel olarak bölünmüş insan toplulukları kendi örfünce, zimmetlendikleri önderler tarafından yönetilirler, o tek imparatora biat edip belirlenmiş yükümlülükleri yerine getirmek kaydıyla... Bunun ötesinde o imparatorun ve onun maiyetinin *de iure* hükümran oldukları insan topluluklarına nizam vermek, onları doğrudan sevk ve idare etmek gibi bir niyeti ve kaygısı, hatta iradesi ve gücü yoktur.

> Batı Avrupa'daki yerleşme örüntüsü, temelde Doğu Asya uygarlıkları ile tezat teşkil eder. Farklar, kısaca, şu biçimde toparlanabilir: Avrupa'daki sabit yerleşmeye geçiş, (özellikle süt için yapılan) sığır yetiştiriciliğinden tarımın egemen olduğu bir ekonomiye doğru değişme şeklinde yaşanmıştır. Sığır hayvancılığı, ikincil bir öğe olarak devam etmiştir; Asya'da, bunun tersine, geniş arazi üzerinde, özellikle göçebelik şeklinde cereyan eden az masraflı tarımdan süt sığırcılığı olmaksızın yapılan bir bahçe tarımına doğru kayma vardı. Bu karşıtlık, prehistorik zamanlarda söz konusu olmamakla birlikte ve sonrasında da göreli olmakla beraber, bir kere ortaya çıktıktan sonra köklü farklara yol açmıştır. Bu şekilde Avrupa halkları arasında arazinin özel mülkiyeti, ortak otlak alanlarının küçük gruplar arasında bölünmesiyle ve nihaî olarak temlik edilmesiyle daima ilişkili olmuştur; bunun aksine Asyalılar arasında gelişme böyle ortaya çıkmaz ve Batı'da bu şekilde bulunan ilkel komünal tarım birimleri Asya'da bilinmemektedir ve olsa dahi farklı ekonomik işlevleri vardır. Bu nedenle Doğu Asya köy örgütlenmelerinde... Avrupalı benzerlerine nazaran bâriz farklar ortaya çıkar. Doğu Asyalılar arasında, böylece sürü sahipliği ile bağlantılı bir "bireycilik", bütün sonuçlarıyla beraber, bulunmaz. Böylece Batı'nın heryerinde gelişmenin başlaması noktasında belli karakteristikler buluruz. Genellikle... işletmek üzere arazi elde edildiğinde ortaya çıkan yerleşik tarım, süt sığırcılığından tarla mahsülüne doğru yönelen bir değişmenin egemen hâle gelmesiyle yaygınlaşmıştı. Bu, yalnız Kuzeybatı Avrupa için değil, Güney Avrupa ve Yakın Doğu için de cari bir gerçektir.

Hegel'de "demokratik" kurumların kaynağında yer alan bu "bireyleşme", bir Avrupa fenomenidir ve *geistik* bir durumdur. Bireyleşmenin ve dolayısıyla özgürleşmenin genel değil Avrupa'ya özgü bir hâl olması ve bu hâliyle aklın tarihsel yürüyüşünde ideal olanı temsil edişi, Hegel tarafından özenle vurgulanır. Hegel'in tarih felsefesinde dört dünyasal-tarihsel devlet tipi vardır: 1) Doğulu, 2) Grek, 3) Roma ve 4) Hıristiyan-Germen. Hegel, bu tipleri bireyin özgürlüğü açısından inceler ve bir üçlü diyalektik ilerleme modeli oluşturur. Doğu'da tek kişi (Hükümdar, Despot) özgürdür; Grek ve Roma devletlerinde bir kaç kişi, Hıristiyan-Germen devletinde ise herkes... (Hegel 1956: 18). Hegel'in saptamasında özgürlük, toplum içinde gerçekleşebilecek bir özgürlük olarak siyasal nitelik taşır (Özlem, 1984: 73-74; Friedrich, 1956). Dolayısıyla tek kişinin siyasal özgürlüğü ile nitelenen "Doğu" despotluğun; bir kaç kişinin özgür olduğu Greko-Romen dünyası ve bu geleneği tevarüs eden toplumlar "feodal" yönetimlerin; Hıristiyan-Grek dünyasının özünde taşıdığı gelenek de "demokratik" yönetimlerin ("akıl devleti"nin) temeli olmaktadır. Burada, feodalizmin Roma kökenine dair bir vurgu seçilebiliyor. Hegel şöyle diyor (1956: 105-6):

> ...Doğulu imparatorluklarda bütün rasyonel düzenlemeleri ve yönetmelikleri buluruz ama bu [yapının] içinde bireyler sadece bir tesadüfî unsur olarak vardır. Bunlar bir merkezin, –Roma İmparatorluk Yapılanmasındaki despot gibi değil– başta bulu-

> nan patriark gibi bir egemenin etrafında döner dururlar... Bir yanda süreklilik ve durağanlık –Zamandan ayrıştırılmış yalnızca mekâna ait tarihsiz bir Tarih'i olan, Aile ilişkilerine dayanan bir Devlet olan Çin'de örneği görüldüğü gibi imparatorluklar– görürüz; bu pederşâhî bir Hükümettir... Diğer yanda bu mekânsal istikrarın karşıtı olan Zamanın Formu durur... Bu tarih, büyük bölümü itibariyle, gerçekte *tarihsizdir*, sadece aynı haşmetli harabenin yinelenmesidir... Bu çerçevede –sadece zahiren ve afakî olarak yani bir önceki evreyle bağı olmadan– geçip giden tarih Orta Asya'yı işaret eder. Bir bireyin yaşam evreleri ile karşılaştırma yapılırsa bu Tarihin çocukluk evresidir.... Buna göre Grek Dünyası ergenlik dönemiyle karşılaştırılabilir...

Aynı şekilde Montesquieu'nün kullandığı kavramla "feodal hukuk" sadece Avrupa'ya ait, *sui generis* bir fenomen sayılmaktadır; "dünyada ilk kez Avrupa'da ortaya çıkan ve belki de bir daha hiç görülmeyen bir olay"dır. Hegel ve Montesquieu'nün temellendirdiği bu fikir çerçevesinde feodalizm kavramı, orta çağlarda, özellikle 10. ve 13. yüzyıllarda Batı Avrupa'da yaygın olan bir toplumsal rejimi ifade eder olmuştur (Bloch, 1937: 203). Bu iki filozofun düşüncelerine benzer, belki de temel olan dünya görüşünü Machiavelli'nin, onlardan çok daha önce *Il Principe*'de (1952/1513: 43-44) yazdıklarında bulabiliriz:

> ...Tarihte bilinen devletler iki farklı biçimde yönetilmişlerdir: Ya başta mutlakiyetçi bir hükümdar ve onun kulları olan yönetime yardımcı bakanlar vardır; bu bakanlar hükümdarların isteği ve izni ile göreve gelmişlerdir. Ya da devletin başında bir hükümdar ve yönetimi paylaşan baronlar vardır. Bu baronlar bakanlık görevlerini hükümdarın izni ve isteği ile değil soylu olmalarının bir gereği olarak yürütürler. Bu baronların kendi özel devletleri ve onları lordları olarak tanıyan ve doğal olarak onlara bağlı olan uyrukları vardır. Bir hükümdar ve onun kulları tarafından yönetilen devletlerde hükümdar çok büyük yetkilere sahiptir, çünkü ülkenin her yerinde ondan başka egemenlik sahibi görülmez ve Bakan ya da memur sıfatı ile başkaları bu egemenliği kullansa dahi halkın onlara karşı özel bir bağlılığı bulunmaz. Bu iki çeşit yönetimin günümüzdeki [1513'teki] örnekleri Türk Sultanı ile Fransa Kralıdır. Türk hükümdarlığı bütünüyle tek bir Sultan tarafından yönetilir. Diğerleri kapıkullarıdır. Sultan, ülkesini "sancaklar"a bölmüş ve onlara çeşitli valiler atamıştır. Sultan bu valileri istediği zaman değiştirebilir ve geri çağırabilir. Fransa Kralı ise kalabalık bir antik soylular sınıfı ile kuşatılmıştır. Bu soyluların kendilerine bağlı ve onları seven uyrukları vardır, ayrıcalıklı durumları vardır. Kral onların bu ayrıcalıklarını kendisini tehlikeye atmadan ellerinden alamaz.

Öte yandan 18. yüzyıldan itibaren bu siyasal belirlemeler, biyolojideki gelişmelere bağlı olarak "ırkçı" argümanlarla temellendirilmeye başlanmıştır. Linné, *Systéme de la Nature*'ünde (1793), sarı saçlı, mavi gözlü Avrupalı insan "tür"ünü, "becerikli bir tip" olarak niteliyor; buna karşılık Asyalı insana ("*asiaticus*"a) melankolik, acımasız ve cimri gözüyle bakıyordu. Avrupalı "kanun"la yönetilirken Asyalı "gelenek"le yönetilmekteydi. "Irk"a dayalı bu belirleme, Montesquieu'nün "Doğu despotizmi" kavramının da temelini oluşturacaktı (Timur, 1984: 8-9).

Klasik iktisatçılarda ve İngiliz filozoflarında da benzer Doğu-Batı ayrımının esas olduğunu görmekteyiz. Adam Smith, *The Wealth of Nations*'da, James Mill *The History of British India*'da ve John Stuart Mill *Principles of Political Economy*'de Avrupa feodalitesi ile Doğu despotizmi arasındaki ayrılığa vurgu yaparak, Doğu despotizminin kapitalizmin gelişmesine engel olan durağan iktisadî koşulları ürettiğini öne sürdüler (Turner, 1991: 27).

19. ve 20. yüzyıl Avrupa arkeolojisi bu ikiliği pekiştirdi. Batılı prehistoryacılara, özellikle Hawkes ve Childe'a göre, Tunç Çağı'nın gerçek anlamda yaşandığı yegâne kıta Avrupa'ydı (Renfrew, 1995: 159). Bu teze göre, tunç metalurjisi, hammaddenin temin edileceği bir uluslararası ticarete ihtiyaç gösteren ve bütün zamanını kendi zanaatına vakfedecek zanaatçıları gerektiren daha verimli bir teknolojiyi doğurmuştu. Bu durum, kapitalist, bireyci Avrupa ile totaliter, despotik Yakın Doğu arasındaki temel karşıtlık nosyonunu besleyecek şekilde kullanıldı. İdealize edilen bu kurguya göre Tunç Çağı, sadece Avrupa "serbest-pazar"ının temelini teşkil etmemiş, aynı zamanda Avrupa yüksek kültürünün kaynağı da olmuştur. Bu bakış açısı, Tunç Çağı'nın *Avrupa Konseyi* tarafından "Avrupa'nın ilk Altın Çağı" olarak seçilmesine yol açan bilgisel temeli de hazırlamaktadır (Jones ve Graves-Brown, 1996: 15-6).

Bütün bu kurgu bugünkü bireyci, özgürlükçü ve çoğulcu (demokratik) Batı uygarlığının Greko-Romen, Hıristiyan-Yahudi ve feodal Avrupa kurumları üzerinden evrilerek geldiğini kabul etmektedir. Bu kurguda feodalite merkezî bir yerde durmaktadır. Weber'de feodalite olgusu, tıpkı Hegel'de olduğu gibi, siyasal bir içerikle yer almaktadır; feodalite hükmetme yetkisinin *kime* ait olduğunun önemli olduğu geleneksel egemenlik (hükmetme) biçimlerinden biridir (Poggi, 1991: 80-1). Weber'in tanımladığı diğer geleneksel egemenlik biçimleri 'patriarkalizm (gerontokrasi)' ve 'patrimonyalizm (Sultanizm)'dir. Bunlar arasındaki ayrım, en yukardaki kişi ile onun adamları olan kişilerin toprak ve insan üzerindeki tasarruf derecelerine bağlanmıştır. Weber, patrimonyalizmin önde gelen niteliğini "devlet esası" (*ständisch*) olarak düşünmektedir: Patrimonyal egemenlik formu, egemenlik imkân ve kâbiliyetinin iki mutasarrıfı arasındaki ilişkinin açıkça düzenlendiği ve "iktidarın devlet esasına göre bölündüğü" (*ständische Gewaltenteilung*) bir formdur (Poggi, 1991: 82). Weber, bu egemenlik biçiminin sadece bir tür feodaliteden türeyebileceğini düşünür. Bu "intifa (*benefice*) feodalitesi"dir. İntifa feodalitesinde hak ve yükümlülüklerin devri, fiefin tersine, ömürle sınırlı olup kalıtsal değildir. Burada *beneficium*'un geliri, belirli bir kişiye değil "kullanan"a bırakılmıştır. Oysa fief'te vassal kendine ait haklara sahiptir ve bu haklar vassalın yükümlülüklerini yerine getirebilmesi için dokunulmaması gereken haklardır. Weber'in kavramlaştırmasında fief, *beneficium*'la karşılaştırıldığında, hükmetmenin belirli imkân ve kâbiliyetleri öncelikli olarak bir sözleşme aracılığıyla nitelikleri belirli kişilere bırakıldığında ve karşılıklı hak ve yükümlülükler öncelikli olarak mülkün onuru gibi geleneksel kavramlara ve özellikle askerî kavramlara tâbi kılındığında gözüken bir feodal formdur (Poggi, 1991: 84). Feodalitenin altta yatan askerî yönü Weber tarafından hep vurgulanmıştır: "*Der Feudalismus in allen seinen Formen ist die Herrschaft der Weningen, Wehrhalten*" ("Bütün biçimlerinde feodalite askerî vasıfları olan bir azınlığın egemenliğidir") (Weber, 1976: 651'den akt. Poggi, 1991: 85). Askerî kazanımlara dayanan, ancak bu kazanımların hukukla korunup ebedileştirildiği bir form... Yani *beneficium*'un tam tersi!

Marx ise, feodalite çözümlemelerini ağırlıklı olarak *Kapital* ve *Grundrisse*'de yapar. Avrupalı olmayan ekonomilerin feodal olmadığına dair belirlemelerinde kullandığı temel ölçüt ise "toprakta özel mülkiyetin olmayışı"dır. Bu nedenle hem Marx hem de Engels "Doğu feodalitesi" gibi bir olgunun söz konusu olamayacağını yazmışlardır. Bu belirleme, büyük ölçüde Oryantalist yazının etkisi altında yetersiz bir bilgilenme sürecine dayanmaktadır (Bu konuda bkz. Hobsbawm, 1978: 21-2). Aslında Weber'in de sorunu budur. Marx'a göre "Doğu"da özel mülkiyet yok, bir tür kullanma [*beneficium*] hakkı vardır. "Gerçek toprak sahibi" devlettir. Özel ellerde mülkiyetin olmayışına bağlı olarak sınıflar ve sınıf çelişkisi de yoktur. Dolayısıyla "Doğu"nun durağanlığının gerçek nedeni bu "sınıf çelişkisinin yokluğu" durumudur.

Marx'a göre (1979: 527) Doğu toplumları tarımla zanaatler ayrışmadığı, kendi içine kapalı köy cemaatlerinde kendine yeterli bir ekonominin sürüp gittiği bir görünüm arz eder. Buna bağlı olarak Batılı feodal ekonominin yarattığı tarım-zanaat işbölümü, cemaatin dayandığı üretim tarzını çözücü bir etki yaratırken, kapitalistleşmeye yapısal bir engel teşkil eden Doğulu geleneksel işbölümü böyle bir yetenek ("iç dinamik") taşımadığından Doğu toplumlarında üretim tarzının çözülmesine yönelik bir eğilim bile yoktur. Burada toprak cemaatin ortak mülküdür (Marx, 1979: 526-7):

> Birey ancak bu cemaatin bir üyesi... sıfatıyla *mülkiyet*, ya da *zilyedlik* ilişkilerine girebilir (...) Birlik, mülkün gerçek sahibi ve ortak mülkiyetin gerçek önvarsayımı olduğuna göre, bu birliğin kendisi çok sayıda tikel cemaatin üstünde, ayrı bir varlık olarak ortaya çıkabilir; bu durumda birey fiilen mülksüzdür, ya da mülkiyet... en yüksek birlik tarafından (bu birliği bütün cemaatlerin babası sıfatıyla despot temsil eder), tikel cemaatin dolayımıyla, bireye bağışlanmış bir şey olarak gözükür. Dolayısıyla, artık-ürünün bu en yüksek birliğe ait olacağı tabiidir (...) Doğu despotizminin ve hukuken orada varmış gibi gözüken mülksüzlüğün gerçek temeli, o hâlde, çoğunluk zenaat ve tarımın küçük cemaat içinde bütünleşmesinin ve cemaatin böylece tamamen kendine yeterli hâle gelmesi ve yeniden-üretimin ve artık-üretimin bütün koşullarını kendi içinde barındırmasının yarattığı bu klan, ya da cemaat mülkiyetidir...

Marx'a göre (1979: 527), üretilen artığın bir kısmı bu cemaati temsil eden *tüzel kişiliğe* (yani "devlet"e) gidecektir. Bu artık *haraç* biçiminde olabileceği gibi, klanın ya da despotun sanal özünün yüceltilmesi için sarfedilen *ortaklaşa emek* biçiminde de olabilir. Bu ortaklaşa emek, Asya toplumlarında "sulama sistemleri"nin yapımında ortaya çıkar. "Sulama sistemleri", ortaklaşa emeği temsil eden üst birliğin, yani despotik hükümetin eseridir (Marx, 1979: 528). Cemaatler için gerekli olan üretim araçlarını temin eden bu despotik egemenlik, özel mülkiyetin doğmasını engeller ve durağanlığın asıl çerçevesi olan "kapalı köy ekonomisi"ni kıracak zorlayıcı bir dinamiğin oluşmasına izin vermez. Dolayısıyle Marx'ın deyimiyle (1979: 529) *"mehr bewegte, historische leben"* (daha canlı, tarihî bir yaşam tarzı) bu koşullarda ortaya çıkmayacaktır. Oysa antik cemaatler içinde doğan ikinci bir biçimde komünal mülkiyet (*ager publicum*) ile özel mülkiyet birbirinden ayrılmıştır; burada "devlet biçiminde"ki cemaat, "özgür ve eşit mülkiyet sahiplerinin ortak bağı, dışa karşı birliği, bir yandan da varlıklarının güvencesidir..." (Marx, 1979: 530-1). Marx, feodaliteyi önceleyen, daha doğrusu ona doğru evrilme yeteneği bulunan mülkiyet biçimleri içinde Roma (Antik) ve Germen tarzlarını sayar. Feodalite öncesi mülkiyet biçimleri içinde en geri ve durağan olanı "Asya tarzı"dır.

Dolayısıyla bütün büyük tarih felsefeleri ve kurucu sosyoloji kuramları, Avrupa'da Grek *polis*'inden başlayarak ve feodalite ile ivme kazanarak egemenliğin parçalandığı çoğulcu bir yapının geliştiğini ve bu yapı içinde "merkez"in daima egemenliği paylaşma potansiyelini ve hakkını haiz "çevre" tarafından tehdit altında tutulduğunu, bu yüzden bir "uzlaşma" kültürünün doğduğunu, bu kültürün en simgesel kurumunun ise "parlamento" olduğunu temellendirir. Buna karşılık, Doğu güçlü bir merkezin savaşçı karakteri ile geniş alanlara hükmeden, egemenliği ne fiilen ne hukuken paylaşan pederşahî bir yapının gelişimine sahne olur. Bu sahnede son rol Osmanlı imparatorluk nizamınındır. Genel tarih tablosunun merkez-çevre ikiliğine dayanan siyaset bilimci tercümesinde bu keyfiyet, Şerif Mardin'in yazdıklarına bakarsak "bazı toplumların diğerlerinden daha güçlü merkezlere sahip oldukları" biçiminde formüle edilir. Ona göre Ortadoğu, bu türden merkezlerin kurumsal çerçevesini inşa etme çabalarını içeren uzun bir tarihe sahiptir. Ancak Osmanlı İmparatorluğu bu durumun çarpıcı bir istisnasıdır. Zira imparatorlukta gelişmiş bir kurumlar ağına dayanan kalıcı bir merkez zaten vardır (Mardin, 1974: 169).

Bu düşüncenin çağdaş ilham kaynağı, her ne kadar patrimonyal siyasal sistemlerle merkezî tarihsel bürokratik imparatorlukları birbirinden ayırsa da (Eisenstadt, 1993: 10), hiç kuşkusuz Eisenstadt'ın "imparatorluk analizi"dir. Eisenstadt, Osmanlı İmparatorluğu'nun da içinde yer aldığı bir dizi tarihsel-emperyal siyasal yapıyı, "tarihsel (yani modern olmayan) merkezî bürokratik imparatorluklar" olarak nitelendirir ve bu geleneksel siyasal sistemlerde nüfusun büyük bölümünün siyasal bakımdan görece büyük bir siyasal edilgenlik içinde olduğunu, bu siyasal sistemlerde herhangi bir siyasal yetki devrinin veya herhangi bir siyasal hakkın söz konusu olmadığını iddia eder. Bu yapılar bazı özellikleri bakımından modern siyasal örgütlenmelerin belirli özelliklerini de taşırlar. Eisenstadt'a göre bunlar arasında en önemlisi görece birlik arz eden merkezî bir siyasal yapının varlığıdır. Bu yapı bürokratik idarenin organları olup, aynı zamanda siyasal mücadelenin de yegâne sahasıdır (Eisenstadt, 1993: 4).

Bu merkezî bürokratik imparatorluk kurgusu, merkez-çevre türünden analizler için değerli bir zemin oluşturmuş; merkezin güçlü ve egemen olduğu varsayılan Osmanlı İmparatorluğu gibi siyasal varlıkların yapısını anlamak için kullanışlı bulunmuş, hatta Türkiye'nin bugününü anlamak bakımından da bu Osmanlı analizindeki kimi unsurlara değer atfedilmiştir. İmparatorluğa bu analiz biçimiyle yaklaşanlar arasında Şerif Mardin başta gelmektedir. Mardin bu tür imparatorluklardan Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezini teşkil eden ve tahkim eden birtakım mekanizmalardan bahseder. Bunlardan ilki, yönetici-seçkinlerini kendi köklerinden kopararak ve tamamen merkezin malı yaparak temin eden devşirme kurumu, ikincisi vergi ve toprak sistemi, üçüncüsü ise merkezin dinsel düzen üzerindeki egemenliğiydi. Bu üç kurum aracılığıyla merkez, sadece adalet ve eğitim alanlarında değil, aynı zamanda meşruiyet sembollerini yaymak bakımından da güçlü bir manivelayı elinde tutmuş oluyordu. Mardin, Batı'da merkezî devletin ya da ulus-devletin öncesinde "çevre" olarak nitelendirilebilecek siyasal güçlerin (feodal soyluların, görece bağımsız kentlerin ve daha sonra işçi sınıfının) çeşitli zamanlarda "merkez" karşısında konumlanmış olduğunu ve "merkez"in bu "çevre" unsurlarını siyasal sistemin içine taşıyabildiği birtakım uzlaşma kurumları yarattığını söyler. Oysa 19. yüzyıl öncesinin Osmanlı deneyiminde bu çoğul çatışma ve bütünleşme unsurları yoktur. Aksine merkezle çevre arasındaki cepheleşme tek boyutludur ve daima çatışma biçiminde cereyan etmiştir. Ayrıca çevresel toplumsal güçlerin özerkliği sadece *de facto* bir özerkliktir, bunların kurumsal bir tanınmışlıkları yoktur. Yakın zamanlara kadar merkezle çevre arasındaki cepheleşme, Türk siyasal hayatının en önemli toplumsal kopukluğu olarak etkili olmuş ve yüzyıla yayılan modernleşme serüveni boyunca bu kopukluk varlığını sürdürmüştür (Mardin, 1974: 169-170) .

Mardin, geniş imparatorluğu kontrol etmek için, merkezin taşrada yerli örf ve kurumlara meşruiyet tanıyarak, oralarla hayli gevşek bağlar kurduklarını söyler. Böylelikle Sultan ve onun memurları ile halk arasındaki ezeli kopukluk doğmuştur. Bu kopukluğun temeli, memurların yerel olmayıp devşirme sisteminin ürünü olan *kullar*dan teşekkül etmesiydi. Bu memurlar, çevrelerinden sadece fiziken değil aynı zamanda bazı ayırıcı statü özellikleri, bazı simgesel farklar yüzünden de kopuktular. Bu çekirdek bürokrasi Sultan adına, ekonomiyi ve toplumu denetim altında tutmaya çalışıyor, toprakta mülkiyeti sınırlıyordu. Devletin ekonomi üzerinde sıkı kontrolü, Osmanlı imparatorluk politikasının önceliğiydi ve bu politika devletin toplumun düğüm noktaları üzerindeki otoritesini tahkim etmek için tasarlanmıştı. Mülkiyet ilişkileri de bu sistemin içindeydi. Sultan kentler dışındaki bütün ekilebilir arazilerin sahibiydi. Sultan istediği kişiye toprak tevcih etme hakkına sahip olsa da, görece çok az sayıda toprak bu şekilde mülk hâline gelmişti. *Latifundia* (büyük çiftlik) vardı ama bunların çoğu geri alınmış ve gerektiği zaman devlet tarafından müsadere edilmişti.[2] Köylü de toprağı ancak hile ile sahiplenebiliyordu. Devlet her zaman bu gibi hilelere karşı uyanıktı, ancak eylemi üç büyük meseleyle sınırlanmaktaydı. Bazı bölgelerde toprak özel mülk olarak tevcih edilmişti, diğer bazılarında ise mülkiyet haklarının sürdürülmesi Osmanlı fütuhatı sırasında işleyen feodal sisteme dayanıyordu. Neticede bazı bölgelerde devlet iktidar sahibi değildi. Özgün askerî "fief" sisteminden uzaklaşan bir dizi değişiklik, bu açıdan uzun vadede soyluların lehine işliyordu. 19. yüzyılda olduğu gibi devlet yeniden otoritesini tesis edebildiği zaman ise toprakların konsolidasyonuna engel olacak biçimde toprakta küçük çiftçi mülkiyetini korumaya yöneliyordu (Mardin, 1974: 172-173).

Mardin üçüncü olarak yöneticiler ile halk arasındaki kültürel kopukluğa değinir. Eğitilmiş yönetici sınıf karşısında kentli ya da kırsal kökenli halkın yegâne eğitime erişim olanağı dinsel alandır. Devlet tahakkümünün, resmi statünün ve bu kültürel kopukluğun oluşturduğu bütün, aynı zamanda bir kurumsal tarz yaratmıştı. Bu tarz içinde memurların Merkezin kazanımlarının çevre tarafından erozyona uğratılması karşısında tetikte olmak, bu tarz içinde önemli bir temaydı. Buna karşılık farklı farklı teşekkül etmiş çevresel tavırlar arasındaki en önemli benzerlik bu memurlar karşısında takınılan tutumdu. Yerel eşrafa resmî yetki verilse bile, bunların gerçekten yasallık kazanması söz konusu olmadığından memurla çevrenin temsilcileri arasındaki gerilim canlı kalıyordu. İmparatorluğun parlak döneminde merkezle çevre arasındaki şiddetli cepheleşme zaman zaman söz konusu olsa da, toplumsal güçlerin normal olarak bölük pörçük olması ve adalet, bayındırlık ve din dairesinde çevre ile kurulmuş güçlü bağlar, bu cepheleşmeden ciddi bir rekabetin çıkmasını önlüyordu. Tımar sahibi memurlar da, imparatorluğun ilk zamanlarında köylüyle yakın ilişki kuran tarımcılardı. Memurlar ancak çöküş döneminde talancı hâline geldiler ve bu memurlarla köylü arasındaki ilişki giderek "Doğu despotizmi"nin niteliklerine büründü. Bu, öncekinden farklı bir durum olsa da çevre ile merkez arasındaki ezeli kopukluğun sürmesine hizmet etti. Bu yüzden yerli halk giderek yerel eşrafa dayanmaya başladı. Etki ve otoriteleri giderek artsa da bu eşraf hâlen Avrupa'daki feodal soylularıyla karşılaştırılabilir özerk bir statüye sahip değillerdi. Meşruiyetlerini, paradoksal bir biçimde merkeze meydan okudukları ölçüde kazandılar. Bu, kopukluğun daha da artması demekti ve imparatorluk Batılılaşmaya başladıkça bu kopukluğun kültürel boyutu, Mardin'e göre giderek bir kültürel yabancılaşma hâlini alacaktı (Mardin, 1974: 173-175).

---

[2] Büyük toprak mülkiyetinin olmayışı, Türkiye siyasal hayatının kökenindeki en önemli toplumsal koşullardan biri olarak görülmüştür (örneğin bkz. Keyder, 1989). Oysa bu makalenin ilerleyen bölümlerinde gösterilmeye çalışılacağı gibi, kökleri daha da geriye götürülebilecek biçimde, özellikle 18. yüzyıldan itibaren gücünü iyiden iyiye toprak ya da oradan ortaya çıkan gelir üzerindeki kontrolünden alan ciddi bir kesim ortaya çıkmış, imparatorluk çeşitli nedenlerle bu güçle uzlaşmayı seçmiş ve bu kesimin mensupları, büyük ölçüde modern dönemlerin siyasal seçkinlerini oluşturmuşlardır.

Merkez-çevre paradigmasını kullanan diğer bir isim, Metin Heper de, II. Mehmed'in hükümdarlığı sırasında sağlanan merkezîleşmeden sonra merkezin siyasal gücünün asla tayin edici bir biçimde azalmaya uğramadığını söyler. Heper'e göre Osmanlılar en başından beri bir merkezîleşme politikası uygulamışlardı. I. Bayezid'den beri merkezîleşmiş bir idarenin bütün araçları ve yapıları hayata geçirilmiş, bu araçlar arasında nüfus ve arazi tahrirleri, merkezî bir hazine, bütün eyaletler nezdinde devlet işlerini merkezden düzenleyen bir bürokrasi ve kul sistemi önemli bir yer tutmuştu. Merkez ve taşra bürokrasisinden Türk aristokraşisi tedricen tasfiye edilmiş, zaman zaman Sultan onları kullanmış olsa da, statüleri merkez tarafından belirlenmiştir. Keza Osmanlı toprak rejimi de patrimonyal bir karakterdedir. Bütün ülke tek bir mülk'tür. Siyasal alan Sultan'ın dev mülküyle özdeştir. Heper bu betimlemesini Weber'in *Ekonomi ve Toplum*'daki patrimonyalizm tanımına dayandırır. Anadolu'da Osmanlı yönetimi kurulduğu zaman bütün tarım toprakları da devletin mülkiyetine geçmiş, bütün feodal haklar lağvedilmiş, 1475'te vakıflar ve mülkler müsadere edilmiş ve tımarlara dönüştürülmüştür. Tımar sisteminde sipahiye devredilen sadece hizmet karşılığı gelir olup siyasi haklar ve toprak hakları verilmemiş, devredilen haklar da yaşam süresiyle sınırlı tutulmuştur. Otorite bağımsız olarak çalışır, iktidarın devredilmesine dayanmaz. Osmanlı İmparatorluğu'nda özerk iktidar yerel olana teslim edilmez, devletin mutlak egemenliği garanti edilmiş, devlet de Sultan'ın kişiliğiyle özdeşleştirilmiştir. Klasik dönemde sultanlar hükümdar oldukları kadar doğrudan doğruya yönetenlerdir de. Daha sonraki yüzyıllarda Sultan'la devlet arasında özdeşlik kurmak zorlaşacaktır, zira sultanlar bürokrasinin ya da saray erkânının kuklaları hâline geleceklerdir. Sultanlar karizmalarını kaybederken karizma giderek devlete atfedilecek ve devlet "nizam"ın yegâne koruyucusu olarak görülür hâle gelecektir. Heper "merkez" kavramıyla, devletin özerkliğini ve siyaset üzerindeki kadir-i mutlaklığını elinde tutmaya çalışan kişi ve grupları anlar. Özel bir eğitim gerekse de bu, merkeze mensup olmak için tek yol değildir. Devlete mutlak sadakat fikrini içeren toplumsallaşmayı sağlayan en genel mekanizma örgütseldir. Merkezî bürokrasiye intisap etmek, zamanla devlete sadakatle birleşen güçlü bir özdeşimin yaratıcısı olacaktır. Modernleşme dönemi de dahil olmak üzere merkezin değişmeyen ve ortak yönelimi, devletin belirli bir gelir akışını sağlayabilecek biçimde, reayanın, özellikle köylünün korunması olmuştur. Bu yüzden her ne kadar mütesellim ve voyvodalara belirli yetkiler tevcih edilmiş olsa da, reayaya karşı adaletsiz davranışları men edilmiştir. Otoritelerini kötüye kullanmaları hâlinde, merkez onların memuriyetleri üzerinde kontrolü artırmıştır (Heper, 1980: 82-86).

Aristokrasi kişinin doğuştan kazandığı hukukî bir sınıf olarak tanımlanacak olursa, Osmanlı yerel eşrafı böyle bir sınıfı teşkil etmemektedir. Zaten böyle bir sınıf teşkil etseydi bile devlet işleri üzerinde etkisi olamazdı. Zira Heper'e göre İnalcık'ın belirttiği gibi *çiftlik*lerin varlığı onların, arazi üzerinde mutlak kontrol hakkının görüldüğü merkezî ve doğu Avrupa tarzlarıyla özdeşleştirilme imkânını tanımaz. Heper, Eisenstadt'a başvurarak, Batı'da eski toprak aristokrasisi boyun eğdirildikten sonra bile konumlarını, ayrıcalıklarını ve zenginliklerini, a) bürokrasi içindeki stratejik olarak önemli konumlarını koruyarak, b) pek çok yüksek bürokratın aristokratik değerlere ve yaşam biçimine erişimlerine rehberlik ederek, c) ülkenin diğer sınıflarının yapabileceğinden daha fazlasını sağlayarak, monarşi politikalarına karşı güçlü hareketleri örgütleyerek ve onlara önderlik ederek, d) kendi iktisadî çıkarlarını genişletecek biçimde yöneticilerden iktisadî imtiyazlar sağlayarak koruyabildiklerini söyler. Osmanlı örneğinde ise Heper'e göre bunlardan ilk üçü hiç olmamış, çevredeki yeni yapılar merkezi hesaba katmadan ortaya çıkmayı göze alamamışlardır. Dördüncü tip vardır, ancak yerel âyan lar öncelikle tarımsal girişimciler ve özerk iktidar odakları hâline gelmekle ilgili değildirler. Heper, Mardin'e dayanarak onların daha çok devlet ile köylü arasında bir aracı olmayı tercih ettiklerini söyler. Başına buyruk iktidarlar tarzında yükselmek yerine, iktidarlarının zirvesindeyken bile, merkezin onları tayin etmesini tercih etmişlerdir. Heper, bu kez İnalcık'tan ödünç alarak merkezin bir âyan tanımı olduğunu ve bu ünvanın ancak merkezin ilan ettiği özel koşullarda elde edilebildiğini iddia eder. Merkez sürekli olarak âyan ları birbirine karşı rekabet içinde tutmuş, durum kontrol dışına çıktığında ise âyan ve eşraf üzerinde güç kullanmaya teşebbüs etmiştir. Bu çerçevede Heper'e göre merkezin devlet kavramlaştırması ve çevreye karşı tutumu 19. yüzyılda da değişmeden sürmüştür (Heper, 1980: 87-90).

Dikkat edilirse, Mardin ve Heper'in Osmanlı siyaset ve ekonomisini analiz ederken başvurdukları başlıca iki kaynak vardır. Bu Osmanlı resmi, uzun bir süre Barkan ve İnalcık'ın yazdıkları çerçevesinde inşa edilmiştir. Barkan ve İnalcık'ın ideal bir Osmanlı tablosu ortaya koymaya çalıştıkları söylenebilir.[3] Bu tablo, merkezî ve kadir-i mutlak bir merkezin her hücresine egemen olduğu bir devletin varlığını göstermiştir. Bu tablonun yanıltıcılığı, Osmanlı araştırmalarının ampirik temeli arttıkça berraklaşmış, bu "ideal", bu "klasik" devlet formunun değişkenliği, pragmatikliği ve üzerinde egemenlik iddia ettiği topraklardaki iktidarının muğlaklığı iyice görünür hâle gelmiştir. Örneğin Heath Lowry, bir makalesinde Barkan'ın imparatorluğun pek çok farklı bölgesinin esasen tek bir kanunnâmeye tâbi bulunduğunu göstermek istediğini ve örneklerini buna göre seçtiğini anlatır (bkz. Lowry, 1981). Lowry'ye göre kanunnâmeler, İnalcık'ın (1969: 112) tanımında vurgulandığı gibi öncelikle tımar sahibi sipahiler ile reaya ya da diğer memurlarla bunlar arasında hükümet veya saray nezdinde geçerli olan konum farklarını tespit etmek amacından ziyade, evvel emirde imparatorluğun vergi düzenini kurmak amacını güder. Bu amacına uygun biçimde kanunnâmeler tek, bütünlük arz eden düzenlemeler olmak yerine, imparatorluğun farklı bölgelerinde yürürlükte olan farklı düzenlemeleri içerecek şekilde eyaletten eyalete, sancaktan sancağa değişmektedir (Lowry, 1981: 52). Yani "merkez", kendisini "merkez"e alarak değil, sancakların özel koşullarını ve geleneklerini gözeterek her yer için ayrı düzenlemelere girişmeyi tercih etmiş, o amaçla da kanunnâmeler mufassal tahrir defterlerinin aralarına boş sayfalar bırakılarak, o yöreye ilişkin bütün nüfus ve gelir bilgileri bir araya toplandıktan sonra yazılmışlardır. Lowry bu şekilde yüz civarında kanunnâmenin varlığını tespit etmiştir. Bunun gibi Barkan ve İnalcık'ın yazdıkları, "klasik dönem"i esas alarak ideal ve sınırlar dahilinde genel-geçerliği olan bir toprak sistemi manzarası çizer (örneğin Barkan, 1980a, 1980f, 1980h; İnalcık, 1993). Oysa daha yakından bakıldığında coğrafî ve tatbikî farkların, bu ideal manzarayı bozduğu görülecektir. Bu ciddi tarihçilerin kendi yazdıkları ve belirli uygulama örneklerine ilişkin tarihsel malzemenin analizine dayanan makaleleri bile, bu ideal manzara hakkında kuşku yaratmaya yetmektedir (örneğin bkz. Barkan, 1980b, 1980c, 1980d ve 1980e). Gerçi İnalcık (1955: 223) tıpkı Ortaçağ Mısır'ı ve Anadolusu'nda olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu zamanında da daima devlet ile mülk ve vakıf sahipleri arasında bir egemenlik mücadelesi cereyan ettiğini kabul etse de, bu mücadelede merkezî devlet otoritesinin daima galebe çaldığına ilişkin bir kanıya sahiptir. Oysa bu ciddi tarihçilerin ortaya koydukları belgelerdeki "istisnalar" o kadar fazla ve yaygın bir coğrafyada uygulanır hâldedir ki, okuyan için "merkez" lehine ve onun kontrolünde, yeknesak bir sistemin varlığı konusunda derhal soru işaretleri doğurabilmektedir. Örneğin serbest olmayan tımar formu içinde o kadar çok istisna sayılmaktadır ki, bu durum neredeyse istisnaların kural olduğu izlenimini yaratacak ölçüdedir. Örneğin Hıristiyanlara tımar tevcihi bir "istisna"dır (Beldiceanu, 1985: 39, 99) ama İnalcık'ın (1953) ve Gökbilgin'in (1952) yayınladığı belgeler Osmanlıların, fethettikleri Balkan ülkelerindeki eski Rum, Sırp ve Arnavut toprak asillerini –çoğu zaman din değiştirmelerine gerek kalmadan– tımarlı sipahi hâline dönüştürdükleri görülmektedir; kadınların tımar alması yine bir "istisna" idi (Beldiceanu, 1985: 42); bir oğulun babasının tımarını tevarüs etmesi ayrı bir "istisna" idi (Beldiceanu, 1985: 65, 69) ama bu hükmün sıkça çiğnendiğini gösteren çok sayıda örnek vardır; hatta 1536 Kanunnâmesi, tımarları miras hakkı olanlar ve olmayanlar diye iki kategoriye ayırmaktadır (Beldiceanu, 1985: 69-71); tımarların bir sipahiye üç yıl için tevcihi kuraldı ama uygulamada pek rastlanmamaktaydı (Beldiceanu, 1985: 67); 1536 Kanunnâmesi'nde bir tımarlının yeni bir tımara yedi yıl geçmeden tâlip olamayacağı hükmü yer almakla birlikte, bu hükmün uygulandığına dair fazlaca örnek yoktur (Beldiceanu, 1985: 67). Bayburd sancağında nökerler,[4] nökerzâdeler ve sipahizâdeler (bu terimler aristokrat ailelerine işaret etmektedir) hem *avarız-ı divaniyye* hem de *avarız-ı örfiyye* vergilerinden muaftırlar (Beldiceanu, 1985: 93). Bunun gibi "tımar sistemi" içindeki farklı uygulamalara ilişkin pek çok yayına rastlamak mümkündür.[5] Bütün bunlara bakıldığında "tımar"ın olduğu ama bunun bir "sistem" olmadığı bir toprak düzenlemeleri silsilesiyle karşı karşıya olduğumuz izlenimi hayli güçlenmektedir.

---

[3] Bu belirlemeyi onaylayan bir ilk analiz için bkz. Islamoğlu ve Keyder, 1977: 51-53.

Bugün bizim farkına varamadığımız şey, imparatorluğun, hükümranlık sahası olarak bellediği alanın devasa genişliği ve onun üzerinde yaşayan nüfusun çeşitliliği karşısında, bu hükümranlığın temini ve sürdürülmesi için, son derecede incelikli bir politika geliştirmiş olduğu, Mardin ve Heper'in değinmediği kanunnâme ve uygulama çeşitliliğinin de gösterdiği gibi aslında yerelle "uzlaşmalar" aradığı ve bu "uzlaşmalarla" ayakta kalabildiğidir. Dolayısıyla imparatorlukta bir merkez-çevre ilişkisinden (ve çatışmasından) ziyade çok sayıda merkezin hükümran güçle temasta olduğu politik ve hukukî zeminlerden söz edebiliriz. Zira çeşitli idarî formlarda örgütlenmiş bu çok sayıda merkez, aslında kendi kapalı ekonomik havzalarında "imparator adına", imparatorluğun idamesini sağlayacak biçimde, sözcüğün gerçek anlamında "yönetmektedir". Örneğin Doğu eyaletleri neredeyse eski örfler gereğince idare edilmiş ve ekonomik faaliyetler buna göre düzenlenmişti.[6]

Osmanlı rejiminde bunun pek çok uygulamasına rastlanır. Özellikle imparatorluğun nüfuz alanı İstanbul'dan uzaklaştıkça "uzlaşma" arayışları artmakta, yerel güçlerin ve düzenin koşulları Osmanlı düzenine devşirilmektedir. I. Selim Çukurova'yı imparatorluğa kattığında, Çukurova'nın hâkimleri olan Ramazanoğulları, daha uzun bir süre, bu kez "vali" olarak bölgedeki yöneticiliklerini sürdürmüşlerdi (bkz. Ener, 1979). Aynı şekilde Maraş civarına hükmeden Dulkadıroğulları'nın yerine doğudan gelen Beyazıtlar yıllarca Osmanlı'nın bölgedeki temsilcileri olmuş, ancak Dulkadırlı ailesi de bu bölgedeki rekabeti 19.

---

[4] "Nöker"/ *nökör* Moğolca bir terim olup hanın ya da beyin en yakınında yer alan ve bu askerî hizmet için kendi obasını/oymağını terk eden savaşçıları anlatır. Bu hâliyle Ortaçağ Avrupası'nın şövalyesine, Japonların samurayına benzer (bkz. Ratchnevsky, 1991: 12-13; Golden, 1996: 106, 1997: 93).

[5] Örneğin bkz. Venzke, 1990. Venzke, 16. yüzyılda, yani toprak rejiminin en sağlıklı ve tavizsiz biçimde uygulandığı Osmanlı "klasik çağı"nda yapılan üç ayrı Suriye tahririndeki farklı sonuçlara dikkat çekerek, yoksul ya da az nüfuslu köylerin tımar olarak tevcih edildikleri hâlde, vakıf arazilerinin bunun tam tersi olduğunu, toprakların neredeyse yüzde ellisinin tımar rejimi dışında tutulduğunu gösterir.

[6] Barkan'ın değindiği bazı kanunnâmeler bu durumu teyit eder. Barkan (1980f: 730) şöyle diyor: "İkinci Beyazid hatta Selim zamanında tanzim edilmiş bazı defterlerin başında, birçok Şarkî Anadolu sancakları için Hasan Padişah, Alâüddevle Bey, Kayıtbay kanunlarının aynen muhafaza edilmiş olması da buralarda, Osmanlı İmparatorluğu'na ilhakından evvel ve ilhakını takip eden senelerde nasıl koyu bir derebeylik mevcut olduğunu ve yavaş yavaş Osmanlılığın kendisine mahsus nizamı içinde nasıl erimiş olduklarını göstermektedir". Hasan Padişah Akkoyunlu Uzun Hasan, Alâüddevle Dulkadırlı beyi, Kayıtbay ise Memlûk hükümdarıdır. Kezâ 1725 yılında imparatorluğa katılan Gence (Azerbeycan) eyaletinde Safevi vergi düzeni sürdürülmüştü (bkz. Mehmedov, 1990).

yüzyıla kadar sürdürebilmişlerdir (bkz. Atalay, 1973). Kezâ Danişmendiye bölgesinin Osmanlı-öncesi soyluları, Amasya'daki Şadgeldi ailesinde görüldüğü gibi, Osmanlı idare sisteminin içine yine yönetici ve toprak geliri sahibi olarak katılmışlardı (Özel, 1999: 240). Doğuda uygulanan *yurtluk-ocaklık* düzenlemesi de pek çok yerde "hükümet" formunda görülür. Neredeyse Fırat'ın doğusunu kaplayan geniş bir sahada şehir merkezlerinin yakın çevresi dışında kalan, özellikle dağlık bölgeler kadim hâkimlerin, beylerin mîrler, mîr-i mîranlar olarak, egemenliğin babadan oğula aktarılabildiği, çoğu zaman yargı yetkisinin bu hâkimlere bırakıldığı ve verginin tımar usûlü dışında beylerce toplanıp bir bölümünün "merkez"e aktarıldığı özerk egemenlik alanları olarak kalmışlardır. Barkan'ın ifadesiyle (1980g: 814), "Van, Diyarbakır, Şehrizür, Çıldır vs. gibi bazı şark vilâyetlerindeki bir kısım aşiret beyleriyle, timarlarını *yurtluk ve ocaklık* olarak tasarruf eden beylerin hususi durumu, Diyarbekir, Musul ve Şehrizür eyaletlerinde adetleri yedi (yahut dokuz)'yi bulan ve hususi bir statüsü olan *tâbi hükümetler*in teşkil ettiği istisnalar...", tarif edilen bölge düşünüldüğünde bugünkü Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde Doğu ve Güneydoğu bölgesinin büyük bir kısmıyla bütün Kuzey Irak'ı içeren çok geniş bir sahada geçerlidir. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*'sinin Bitlis bölümünde bu tür idareye ilişkin geniş bilgi verir. Çelebi Bitlis'e ulaştığında, mutasavver bir Osmanlı toprağında olduğunu anlamıştır. Zira burada Bitlis hanları hükmetmekte ve nüfuz alanları kuzeyde Bingöl ve Malazgirt'ten güneyde Şirvan ve Hizan'a uzanmaktadır. Üstelik Evliya Çelebi'nin tarifine göre Bitlis beyinin arazisi, Hakkarî "hâkimi"nin, Şirvan, Hizan, Ziriki, Hazzo, Tercil, Çapakçur, Mamruvân, Malazgirt, Ahlat beylerinin topraklarıyla sınırdaştır. Evliyâ Çelebi'ye göre Van eyaletinde Sultan'ın atama ve azletmeye muktedir olduğu on üç Sancak hâkimi bulunurken, Hakkari, Vestan, Çatak, Çölemerik ve Bitlis hâkimleri Osmanlı otoritesinden tamamen bağımsızdır.[7] Bitlis Hanı, üzerine gelen Melek Ahmed Paşa komutasındaki Osmanlı ordusu karşısında Mutki'ye kaçmış, ama Melek Ahmed Paşa Bitlis'e geldiğinde onun tahtına oğlunu oturtmuştur (bkz. Evliyâ Çelebi, 2001: 64; Köhler, 1989: 39-57, 63-68; Dankoff, 1990: 14-15).

Kezâ Anadolu sahasında bile, II. Mehmed zamanında fethedilen topraklarda, özellikle II. Bayezid döneminden itibaren, kadim toprak aristokrasisinin korunduğu, yer yer tımarların aslında yine o toprağın eski sahibi olan bu aristokrasiye (hem de babadan oğula geçecek biçimde) devredildiği[8] ya da *Mâlikâne-*

---

[7] Doğu Türkiye'de "Osmanlı barışı"nın hangi koşullarda hâkim olduğunu gösteren geniş bir değerlendirme için bkz. Aydın ve Özel, 2006.

[8] Karaman Eyaleti'ne ait ilk tahrirlerden birinde (16. yüzyılın ilk on yıllarında olmalıdır) bu düzenlemeyi gösteren pek çok ibareye rastlanmaktadır. Örneğin "Tımar-ı Mustafa ve Cemal ve Ismail ve Süleyman: Mezkûrlar vilâyet-i Karaman'ın sipahizâdelerinden olub, kadimden tımar tasarruf idüb, bu tımar yurdları olub... iltizâm idüb, berat-ı hümâyûnlarun ibraz itmişlerdir" ya da "Zeamet-i Paşa Beğ ve Cemal: Mezkûr Paşa Beğ Karaman'ın sipahizâdelerinden olub, bu zeamet yurdu olub, kadimden tasarruf ider. Berat-ı hümâyûn dahi ibraz itmişdir" (BA, TT 0392, s. 375). Aynı defterde bunun gibi pek çok kayda rastlamak mümkündür.Örneğin, "Mezkûr Meh-

Divânî adı verilen bir düzenlemeyle topraktaki vergi hakkının devletle ("merkez"le) eski sahibi arasında paylaşıldığı[9] bir düzenin yaygın biçimde uygulandığı görülür. Özellikle Karaman eyaletinde ve eski Danişmendiye bölgesinde bu uygulama çok yaygındır. II. Mehmed'in, daha önce belirli kişilerin mülküne ya da belirli dinî vakıflara ait olan yaklaşık yirmi bin köyün gelirlerini *mirî* sistem içine, devlet mülkiyetine aktardığı dönem, Oktay Özel'in (1999) gösterdiği gibi çok kısa sürmüş, hatta en azından "reform"un ilk yıllarında sanıldığı gibi radikal adımlar atılmamış ve II. Mehmed'in 1481'de ölümünden sonra oğlu II. Bayezid tarafından bu uygulamadan tamamen dönülmüştü. II. Mehmed'in İnalcık'ın (1957) "toprak reformu" olarak nitelendirdiği bu girişimi, acaba neden bu kadar kısa sürmüştü? Çünkü, Özel'in açıkladığı gibi, bu girişim toprak üzerindeki bazı gelirler kaynaklarının (vakıf ve mülk gelirlerinin) doğrudan devlet geliri hâline getirilmesini amaçlayan malî, ve malikâne hisselerini eşküncülü tımarlar hâline dönüştürmek suretiyle ilke olarak bu kesime dokunmayan yüzeysel bir operasyondu. II. Bayezid bu operasyonu durdurmuş ve eski statüleri iade etmişti; çünkü Aşıkpaşazâde'nin anlattığına göre, doğrudan doğruya bu reform girişiminin hedefi olan çeşitli kesimler arasında geniş ve ciddi bir hoşnutsuzluk baş göstermiş, sonuçta bu kesimler galebe çalmış, reform malî ve siyasal amaçlarına ulaşamamıştı (bkz. Özel, 1999: 242-243).

Özel'in dikkati çektiği bir başka nokta, burada arazi sahipliğinin değil, arazinin geliri üzerinde bir tasarrufun söz konusu olmasıdır. Ancak yine de *mülk* toprakları üzerindeki bu haklar, satmak, vakfetmek, ipotek etmek ve hatta terketmeyi de içerecek derecede geniş muafiyetleri haizdi. Bu muafiyetler arasında teorik olarak doğrudan doğruya toprağın mülkiyeti hakkı bulunmamasına karşın, bu mülk toprakların çok büyük bir bölümü zaman içinde *vakıf hâl*ine getirilerek bu gelirler hem ailenin elinde kalıyor hem de çeşitli kamu hizmetlerine aktarılabiliyordu (Özel, 1999: 231). Ancak, aynı zamanda birçok vakfın imtiyazları (*immunité*'si) vardı. Sultan ve vezirler tarafından tesis edilen vakıflarla bazı tarikat vakıflarına vergi toplamak ya da başka amaçlarla *ehl-i örf* denilen mülkî idareciler giremezdi. Bu tür vakıflara ait bazı köylerin ahalisi birçok önemli vergiden muaftı (Faroqhi, 1975: 215-6). Temelde dinsel ve insanî hiz-

---

med kadimden tımar tasarruf idüb kadimî Karamanlu olub Şam terakkisin alub haliya berat-ı hümayûn ibraz itdi" ya da "Mezkür Emir Ali ve Şah bervech-i zeamet bu hisselere mutasarrıf olub ve... bervech-i tımar tasarruf idüb mezkürlar Karaman'ın kadimîlerinden olub bu tımarı Saru Paşa'dan alub..." (BA, TT 0392, s. 371) gibi.

[9] Yukarıda anılan aynı tahrir defterinde bu tür kayıtlara da rastlanır: "Bu karye-i Tamsa'nın malikânesin mezkür İskender ve Taşgun bervech-i eşküncü tasarruf idüb ellerinde mukarrernâme-i padişahî vardır" (BA, TT 0392, s. 381). Malikâne-Divânî uygulaması, büyük ölçüde II. Mehmed devrinde ele geçen Karaman ve Rûm (Sivas) eyaleti topraklarında uygulanmış, burada bulunan hak sahibi eski aristokrasi, mülkiyetlerinde olan toprağın gelirinin belirli bir bölümünü (malikâne hissesini) kendilerinde alıkoyup, gelirin ikinci hissesini (divânî hissesini) devlete aktarmışlardır. Böylelikle hem devlet, eski zâdegânın topraktaki hakkını tanımış oluyor, hem de zâdegân bu yolla devletle uzlaşarak ona ait yükümlülüğünü yerine getirmiş oluyordu (ayrıntı için bkz. Barkan, 1980b; Özel, 1999: 231-232; Yerasimos, 1980: 143).

mete tahsis edildiği düşünülüyorsa da vakıf topraklarının mütevelli aileleri elinde bir güç unsuru hâline geldiği ve bu yolla Anadolu ve Rumeli'deki büyük toprak sahipliği olgusunun temellerinden birini teşkil ettiği görülmektedir. Orta Anadolu'da Bektaşî, Mevlevî ve Bayramîler gibi birçok şeyh ailesi yüzyıllarca bu yolla nüfuzlarını ayakta tutmuş ve büyük toprakları kontrol edebilmişlerdir (Bkz. Faroqhi, 1975). Bektaşî, Mevlevî ve Bayramî şeyh ailelerine devredilen bu vakıf gelirleri, aynı zamanda "merkez"in, geniş cemaatleri kontrolleri altında tutan bu otoritelerle *uzlaşma* arayışının bir göstergesiydi. Bu uzlaşma ve uyarlanma siyaseti çerçevesinde eski uygulamaların sürdürüldüğü bir başka bölge de Mısır'dı (bkz. Frantz-Murphy, 1988; Behrens-Abouseif, 1994: 106-9, 114-28).

16. yüzyılın sonlarından itibaren işlemeye başlayan *vakıflaşma* eğilimi sonucunda, imparatorluk devrinde ülke kaynaklarının çok büyük bir bölümünü vakıf sisteminin denetler hâle geldiği görülmektedir. Ülkenin her yerinde bu temellük tarzı etkindi. 16. yüzyılın ilk çeyreğinden 18. yüzyıla kadar vakıf gelirlerinin hacmi devlet gelirleri içinde % 16'dan 1/3'e yükselmişti. 19. yüzyıla gelindiğinde imparatorluk topraklarının 2/3'ü ile 3/4'ü arasında bir arazi vakıfların kontrolündeydi. Özellikle Mısır, vakıf topraklarının en yaygın olduğu bölgeydi. Yine 17. yüzyıldan itibaren uygulaması yoğunlaşan *iltizam* sistemi, belirli gelirlerin doğrudan doğruya *mâlikâne* geliri biçiminde belirli kişilere bırakılması ve devletin terk ettiği bu gelirler karşılığında peşin bir bedel alması biçiminde uygulanmıştır (bkz. Genç, 2002b). Devletin terk ettiği gelirler, doğal olarak genellikle bölgelerin güçlü kişileri elinde toplanmıştır. Bu sistemin uygulaması, 18. yüzyıldan itibaren güçlenerek ortaya çıkan yerel âyanların da gelişip serpilme nedenidir. Vakıflaşma nasıl devletten gelir kaçırma ve topraktaki hakların kalıtsal biçimde ailede kalması için başvurulan bir yolsa, âyanlaşma da eyaletlerdeki güçlü kişilerin otoriteyi ve iktidarı kendi tekellerine alma yolu olarak belirmiştir. Ancak, şunu bir kez daha belirtmekte yarar var: Bu tekelleşmenin nüveleri, ilhak edilen topraklardaki eski egemenlerin yerinde bırakılması, yurtluk-ocaklık ve hükümet uygulamaları gibi örneklerde görüldüğü gibi, âyanlık öncesi Osmanlı uygulamasında mevcuttur.

Bütün bunlara karşılık Barkan çeşitli defterlerden çeşitli örnekler vererek Osmanlı türdeş merkeziyetçi nizamının ne derecede hâkim ve muktedir olduğunu göstermeye çalışıyor ve şöyle diyordu (Barkan, 1980f: 738): "Buraya kadar imparatorluğun iklimleri kucaklayan geniş hudutları içinde kendisine mahsus merkeziyetçi ve yeknesak bir mütekamil devlet nizamını yaratabilmek için, *zamanın ekonomik, teknik ve idari zaruretlerine rağmen*, istila ettiği memleketlerin sosyal ve hukuki bünyesini nasıl değiştirmek için çalıştığını gördük" (*abç.*). Bu belirlemeye karşı sorulacak soru, imparatorluğun zamanın ekonomik, teknik ve idari şartlarını nasıl aştığı ya da gerçekten aşmaya muktedir olup olmadığıdır. Tarihçilerin ve hatta bazı siyaset bilimcilerin meselenin bu tarafına hiç bakmadıkları vakıadır. Gerçi tımar sistemi açıklanırken bile belirli otoritelerin bu gerçeği teslim ettikleri ve tımar sisteminin varlığını bu gerçeğe dayandırdıkları vâkidir. Örneğin Mehmet Genç (2002: 99) şöyle diyor:

> Ulaştırma imkânlarının sınırlı, malî-bürokratik organizasyon, metot ve vasıtalarının kifayetsiz bulunduğu ve millî hasılanın çok küçük bir bölümünün nakdî mübadeleye katıldığı ziraî bir ekonomide, büyük ve kudretli bir devleti ayakta tutabilmenin orijinal ve başarılı bir dayanağı olarak beliren tımar sistemi, Osmanlı malî metodlarına ait merhalelerin ilki ve en mühimi olmuştur.

Genç, aslında cümlesinin ilk bölümünde merkezîlik iddiasının sınırlarına ilişkin parametreleri saymaktadır. İkinci kısmında ise tımar sistemini bir "malî" yöntem olarak değerlendirme eğilimindedir ve onu Osmanlı malî yöntemlerinden "biri" olarak görmektedir. Sadece belirli devlet belgelerinin sunduğu veriler dahilinde, bu belgelerin kastını aşarak ve sonuçta bunların "devlet" tarafından üretildiğini göz önünde tutmadan yapılan bir tarihçilik, çoğu zaman zorlama yorumlar ve bu yorumları esas alan bir siyaset bilimi ya da sosyoloji, merkez-çevre paradigması türünden ithal birtakım kuramsal araçların kolayca uygulanabildiği bir zihniyet alanı yaratmıştır. 19. yüzyılın son çeyreğinde yayınlanmaya başlanan Osmanlı vilâyet salnâmelerine bakarak yapılacak bir hesaplama, imparatorluğun nasıl geniş bir coğrafya üzerinde hükmetmeye çalıştığını gösterecektir. En donanımlı çağında bile hükmetme kabiliyetini yavaş yavaş nasıl yitirdiği ise çok iyi bilinmektedir. Örneğin bu salnâmelere bakıldığında İstanbul'dan yola çıkan birinin Bolu'ya bile ancak 54 saatte ulaşabildiği düşünülerek bu hâkimiyet iddiasının maddi temeli görülebilir. Bu hesapla, hiç durmadan ve günün en hızlı vasıtasıyla karayoluyla İstanbul'dan Sivas'a ulaşabilmek 191 saat, Diyarbakır'a ise 268 saat almaktaydı. İmparatorluğun en görkemli çağında Sultan'ın yeniçerilerden oluşan hassa ordusunun mevcudunun ancak 70 binlere ulaşabildiği, sefer anında 250 bin kişiye çıkabilen bu ordunun geri kalan mevcudunun ise taşradan temin edildiği akılda tutulursa, ulaşılması zor bu geniş coğrafyaya 70 bin kişilik bir çekirdek ordunun korkutuculuğu ve düzen vericiliği ile hükmedildiğini düşünmek zorlaşacaktır. O hâlde hâkimiyet iddiasının sadece ve sadece yaratılmış zihniyet kalıpları üzerinden ve taşradaki uzlaşmalarla yürüdüğü daha akla yakın durmaktadır. Aslında Osmanlı pratiği de bu durumu açıklar. Yüz yıla yakın bir süre bütün Anadolu'ya yayılan Celalî isyanlarının bir türlü bastırılamaması, "merkezî gücün" merkezliği ve gücü hakkında fikir vermektedir.[10] Günümüzün teknolojik olanaklarıyla donanmış merkezî ordu, polis ve jandarma gücünün Osmanlı topraklarının sadece onda biri üzerinde egemenliğin temini için en çok 250 bin kişiye çıkarılabilen Osmanlı ordusuyla karşılaştırıldığında onun neredeyse beş katına ulaşan bir mevcutla silah altında bulundurulma gereği, merkezî hâkimiyet iddiası, coğrafya, teknoloji ve insan etkenlerinin nasıl bağımlı bir ilişki içinde bütünleştiğini ve en önemlisi zamanın "bir modelle" izah edilemeyecek biçimde değiştiğini gösterir. Osmanlı gibi tarım imparatorlukları çeşitli ayaklanma ve itaatsizlikleri dize getirmek için, ancak bıçak kemiğe dayandığı zaman cebrî güç kullanımını tercih etmişlerdir. Zira her türden "itaatsizliğin" ya da isyanın üzerine kuvvetle gitmek, o itaatsizliği gidermek ya da isyanı bastırmaktan elde edilecek faydadan çok daha büyük maliyetler doğuracaktır. İmparatorluklar bu tür maliyetlerden hep kaçınmışlar, sorunların hâllini yerele devretmeyi tercih etmişlerdir.

---

[10] Örneğin Celalî hareketlerine karşı Ankara, "merkez"den destek görmeksizin, kendi başına yıllarca direnmiştir (bkz. Aydın, Emiroğlu, Türkoğlu ve Özsoy, 2005: 171-181).

19. yüzyılda, özellikle Tanzimat reformlarıyla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nda güçlü bir merkezîleşme istek ve iradesinin ortaya çıktığı ve yüzyılın sonuna doğru bilhassa II. Abdülhamid döneminde, yaygınlaşan telgraf, demiryolu, limanlar ağı ve güçlenen örgün eğitim ve taşra idaresi yoluyla bu hedef için epeyce yol alındığı bir gerçektir. Ancak bu güçlü iradenin ortaya çıktığı dönemde bile, bölgelerinde özerk yönetimler kuran kimi idarecilerin Osmanlı "merkez"inin başına büyük dert açtıkları, daha doğrusu açabildikleri de bir gerçektir. Bu büyük "dert"lerden biri Mısır'da özerkliğini ilan ve İstanbul'u işgale "cüret" eden Kavalalı Mehmed Ali Paşa'dır. Eğer İngiliz desteği olmasaydı, biz Osmanlı "merkez"ine 1920'lerde değil 1830'larda nokta konduğunu görecektik. Diğer büyük "dert" ise, başlangıçta "eşkiya" iken devlet başa çıkamayınca "paşa" olan Yanyalı Ali'dir.[11] Üçüncü büyük "dert" Botan emirleri Bedirhanlılar olmuştur. Çapanoğulları görece erken bir tarihte saf dışı bırakılmışlarsa da,[12] bu üç büyük derdin yanında "sorun" olmaya devam eden birer bağımsızlık alanı hâlindeki Kozanoğulları ve Küçükalioğulları,[13] Menemencioğulları,[14] Kösepaşalar,[15] Karaosmanoğulları[16] gibi Anadolu'nun büyük âyanların özerk iktidarı, 1830 ile 1870 yılları arasında yayılan bir süreçte tasfiye edilebilmişlerdir. Bu âyanlara boyun eğdirilmesi ve buralarda merkeze bağlı modern vilâyet teşkilâtının kurulabilmesi bu bakımdan ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru mümkün olur. Merkezîleşme iradesinin ortaya çıktığı 19. yüzyılın başında Britanya büyükelçisi Londra'ya şunları yazıyordu (Skiotis, 1971: 219):

---

[11] Başkaldıranı "Paşa" yapıp kendine bağlamak tipik bir Osmanlı politikasıydı. II. Abdülhamid'in ele avuca gelmez Doğu aşiretlerini Hamidiye alayları hâline getirerek aşiret reislerini de aşiret zabiti hatta paşası hâline getirmesi bu politikanın bir 20. yüzyıl versiyonuydu. Böylelikle hem kolayca denetlenemeyen aşiret gücünü kendine bağlıyor hem de Rusya'ya ve yörede isyan etme potansiyeli taşıyan diğer etnik unsurlara karşı yeni bir kuvvet elde etmiş oluyordu (bkz. van Bruinessen, 2003: 285-292). Gürcü muhacirlerin önderliğini yapan Çürüksulu Ali Bey de aynı şekilde "paşalaştırılmıştı" (bkz. Özel, 2003).

[12] Çapanoğulları için bkz. Duygu, 1953; Mert, 1980.

[13] Kozanoğulları, Küçükalioğulları ile Gâvur Dağları, Maraş ve Kilis civarındaki irili ufaklı yerel egemene boyun eğdirilmesi için düzenlenen Fırka-i Islahiye seferi için bkz. Ahmet Cevdet Paşa, 1980: 131-188; 1986: 107-215.

[14] Menemencioğulları için bkz. Menemencioğlu Ahmed Bey, 1997.

[15] Köse Paşa hanedanı için bkz. Sakaoğlu, 1984.

[16] Karaosmanoğulları için bkz. Orhonlu, 1978; Nagata ve Emecen, 2004.

> Onların Paşaları ya da eyaletlerdeki Valileri artık, Hıristiyanlığın feodal çağlarında Taht'ın büyük baronları gibi, Bâbıali'den çok daha bağımsızdır. Aslında Sultan'ın hükümranlık tanıdığı... bu Paşalar, kendi vilâyetlerinde despotik biçimde hükmetmektedir ve Sultan'a saygı ya da sevgi beslemedikleri gibi, ancak birbirlerine güven duymadıkları için açıkça isyan etmekten alıkonulabilmektedir. Bâbıali'nin zayıf ve ümitsiz yegâne siyaseti, ancak birbirleriyle sürekli savaş hâlinde olan ve kendi yağma alanları hâline getirdikleri ülkeyi harabeye çeviren bu Paşaları bölmekten ibarettir.

Üstelik bu durum Sultan'ın daha önce var olan mutlak merkezî kontrolünü yitirmesi olarak değil, uzlaşmaların ortadan kalkması ve imparatorluğun devletlerarası sistemde zayıflamasının doğurduğu bir sonuç gibi görülmelidir.[17] Burada 19. yüzyıl olaylarına girilmeyecektir. Zira burada farklı bir devlet anlayışı, devlet açısından farklı bir olanaklar ve yetenekler manzumesi söz konusudur. Ancak şunu belirtmeden geçemeyeceğim. Sanıldığı gibi, merkezîleşen devlet karşısında taşra teslim olmamış ve siyaset seçkinleri, bu sürece bağlı olarak "merkez"in iradesi doğrultusunda belirlenir hâle gelmemiştir. Halil İnalcık (1964: 609) bu durumu gözlemlemektedir:

> Ağaların ve âyanın taşra hayatında ve siyasî tarihimizde ehemmiyetli rolleri II. Mahmud'dan sonra da başka şekiller altında devam etmiş ve bu temel içtimaî yapı, menfaatleri ve hayat görüşü ile, ad değişikliklerine rağmen, yakın zamana kadar Türk siyasî hayatının alt-yapısını teşkil edegelmiş, ön planda görünmemekle beraber siyasî hayatta kitlelere dayanan ağırlığını daima hissettirmiştir.

Gerçekten de yerelin *mütegallibe, hanedan, âyan* ya da *derebeyi* sıfatlarıyla anılan güçlü aileleri Osmanlı son döneminde de yönetici pozisyonlarını korumuş ve bu pozisyonlar büyük oranda Cumhuriyet tarafından da tevarüs edilmiştir. Örneğin bu bağlamda bir çırpıda Adanalı Menemencioğullarını, Maraşlı Beyazıtları, İzmirli Uşşakîzâdeleri, Manisalı Karaosmanoğullarını, Yozgatlı Çapanoğullarını, Hacıbektaş'ın ardılları Ulusoyları ya da Hacıbayram'ın ardılları Bayramoğullarını sayabiliriz. Tanzimat'tan sonra yeni kurulan vilâyetlerde âyan ailelerinin etkinliği ve gücü gerçekten de hissedilmektedir. Vilâyet meclislerinde eski âyan aileleri üyelerinin "âza" olarak atandıkları görülmektedir. Büyük âyanlar vali ve mutasarrıf yapılırken, küçükler muhtar olmaktadır. Bu çerçevede Karaosmanoğullarından Yakup Paşa Aydın valisi, Çapanoğullarından Mehmed Celâleddin Paşa Bozok ve Kayseri mutasarrıfı, kardeşi Abbas Hilmi Paşa Kayseri ve Sivas mutasarrıfı, Kösepaşa hanedanından İmam Hüseyin Bey Divriği kaymakamı, Kozanoğullarından Ahmet Paşa Kütahya kaymakamı, 19. yüzyılın başında Osmanlı'ya isyan ettiği hâlde Yirmibeşbölükoğullarından İbiş İbrahim Ağa ve tâkiben oğlu Tahir Bey Amasra'da yönetici olmuştur (bkz. Orhonlu, 1978: 593; Duygu, 1974-75: 169-170; Sakaoğlu, 1999: 89, 104, 106-7, 112; 1984: 177; Dumont, 1975: 124; akt. Kuran, 1990). Bu kişilerin ağırlıklı olarak kendi hâkimiyet sahalarında memuriyete atanmaları dikkat çekicidir. Büyüteci yaklaştırdıkça bu büyük ailelerin dışında, pek çok Anadolu mütegallibesinin, âyan ve eşraf üyesinin, hatta önde gelen şeyh ailesi mensuplarının Cumhuriyet nomenklatürasını oluşturduğu görülecektir ve özellikle CHP iktidarı, bir taraftan kendi seçkinlerini yaratmaya uğraşırken bir taraftan da Kuvay-ı Milliye örgütleri dolayımıyla devşirdiği bu yerel güçlere dayanarak ayakta durmuştur.[18]

---

[17] Bu durum sadece 18. yüzyılın sonlarıyla 19. yüzyıla özgü bir durum olarak görülemez. Zira Osmanlılar, benzer durumu Timur istilâsı döneminde ve I. Selim zamanında Osmanlı-Safevi çatışması sırasında yaşamıştı. Bir güç, uzlaşmalar zinciriyle ya da fütuhatla toprakları genişletse de, oradan çekildiği anda yereldeki otoritesi belirli dengelere bağlı hâle gelmektedir. Bu denge, Timur ya da Safeviler gibi başka bir büyük güç tarafından sarsıldığında, yerelin tutumu da değişmektedir. Eğer bu çözülme hâlinde, büyük gücün yerele "geri dönme" gücü yerindeyse, bu büyük çözülme önlenebilmekte ve yeni mutabakatlarla dengeler yeniden kurulabilmektedir. 19. yüzyılda ise Osmanlı'nın "geri dönme" gücü çok sınırlıdır; Bâbıali ancak Avrupalı büyük devletlere dayanarak yeniden konsolidasyon sağlayabilmekteydi.

Sonuç

Türkiye düşünce hayatına merkez-çevre ikiliği ya da merkezî bir devletin mutlak iktidarı varsayımı Weberci siyaset bilimi okumaları üzerinden girmiş ve genellikle Batı-Doğu karşıtlığına dayanan paradigmatik bir yaklaşımla kurulmuştur. Bu paradigmanın esası, kabaca, Batı'da demokrasiye doğru giden çoğulcu toplum yapısının tarihsel hatta bazı yazarlara göre neredeyse özsel bir temeli olduğu, bu temelin feodalizme çıkan ademimerkezî siyasal-toplumsal kuruluştan kaynaklandığı ve Doğu'da çoğulcu ve çeşitli siyasal güçlerin yarışabildiği ademimerkezî toplumun yokluğunun bu tarihsel –belki de özsel– temelin yokluğundan kaynaklandığı önermelerine dayanır. Şerif Mardin bu kaba yaklaşımı kültürelci bir bakış açısı geliştirerek inceltmekte ve Türkiye'nin siyasal tarihini Osmanlı devrinde inşa edilen bir merkez-çevre "kopukluğu" ve giderek "uzlaşmazlığı" üzerinden tahlil etmeye girişmektedir. Oysa, yukarıda ele alınan malzeme bize kopukluktan ziyade çeşitlilik arz eden bol sayıda temas noktasının varlığını ilham etmektedir. Bu temas noktalarındaki "uzlaşma" arayışları, aslında, sanıldığının aksine "özerk alanlar" yaratmıştır; bu alanlar aynı zamanda siyasal alanlardır, zira artığı ele geçirmeye ve çoğaltmaya yönelik bir iktidar mücadelesine her zaman açık olmuştur. Zaman içinde bu mücadelenin, Yanyalı Ali Paşa, Çapanoğulları, Köse Paşalar ve Kozanoğulları gibi örneklere bakıldığında, siyasal anlamda özerkliklere dönüştüğü de görülebilmektedir. Osmanlı ise aslında yerelin siyasetiyle çok fazla ilgili değildir. Zira Osmanlı için önemli olan saraya ve onun temsil ettiği iktidara düzenli gelir akışının temini ve güvenliğidir. Bu yüzden II. Mehmed "reformu"nun niteliğinin "malî" oluşu özenle vurgulanmıştır. Ancak Osmanlı tarihi birbirinin üzerine yığılan katmanlar biçiminde tezahür etmekte, bu yığılmalarda iç ve dış konjonktür önemli rol oynamaktadır. O nedenle Osmanlı siyasal hayatını ve iktidar anlayışını izah edecek tek bir tabloyu resmetmek mümkün değildir. Osmanlı'nın uzun süre yaşamasına sağlayan başarısı, sanıldığının aksine değişen koşullara uygun çözümler ve kurumlar üretebilme gücünden ileri gelmiştir.[19] 19. yüzyılın ikinci yarısında bu "çözüm", gelişen olanaklara bağlı olarak merkezîleşme arayışı biçiminde tecelli etmiş, ancak bu merkezîleşme çabası, Sanayi Devrimi çağında tarımcı imparatorlukların tasfiyesi sürecine denk düştüğü için imparatorluğu bütünüyle konsolide eden sonuçlar yerine önemli parçaların kopmasına neden olan etkiler yaratmıştır. Ancak bu "tasfiye"de, imparatorluğun içsel güçsüzlüğünden çok dış etkenlerin yeri ve tayin ediciliği oldukça fazladır. Aslında "merkezîleşme" istek ve çabası, imparatorluğun gerçek topraksal bir zemine oturma çabasından başka bir şey değildir. Yani imparatorluk İstanbul'dan çıkmayı ve "modern devlet" olmayı denemektedir. Ancak geç kalmıştır.

---

[18] Bu konuda Korkut Boratav'ın yazdığı çok önemli bir makale, nedense değerlendirilmemiş ve üzerinde çalışılarak bu malzeme ileri götürülmemiştir (bkz. Boratav, 1981-82). Oysa Türkiye siyasal tarihinde yerel iktidarın inşası meselesi hâlâ büyük bir boşluk olarak durmaktadır. Bu boşluk orada durdukça bu alana merkez-çevre türünden şablonların uygulama teamülü elbette kolay kolay ortadan kalkmayacaktır.

Bu meyanda Osmanlı'nın toprakları üzerinde yaşayanları bir "toplum" olarak görmediğini de yeniden vurgulamak gerekir. "Devlet" kavramının Osmanlı retoriğine girişi bile görece yenidir. Devlet-i Osmaniye'den bahsedilmeye başlanması için 17. yüzyılın beklenmesi gerekmiştir. 17. yüzyıla kadar yazılmış belli başlı kroniklerde "devlet" terimine rastlanmaz; kullanılan kavramlar genellikle "Memâlik-i Osmaniye", "Âl-i Osman", "Diyâr-ı Rûm" ve "Memâlik-i Rûm" gibi, hanedana ya da coğrafyaya izafe edilmiştir. Burada soyut bir devlet fikri yerine, tasarruf edilen mülk ve o mülke sahip olan ailenin simgelediği bir egemenlik anlayışı söz konusudur (bkz. Neumann, 1999; Oğuzoğlu, 2000).

Bütün bunlara bakılırsa Osmanlı zihniyet dünyası ve uygulaması, merkez-çevre ikiliğinin gelişebileceği müsait bir zemin sunmaz. Zira Osmanlı imparatorluk mantığının Roma imparatorluk anlayışından tevarüs ettiği en önemli öğe, hanedanın ve onun "şehr"inin yaşaması ve refahının sürmesidir. İmparatorluk kurumları bunun temini üzerine örgütlenmiştir. En uzak diyarlarda bile hâkimiyetin ve gücün timsali olarak bulundurulan askerî birlikler, esas itibariyle "şehr"in refahının ve güvenliğinin temini için oradadır. Tabiri caizse bu bugünkü "önleyici savunma" doktrininin kadim bir uygulamasından öte bir şey değildir. Galya'da yahut Germania'da lejyonlar bulunduran Roma, esas itibariyle "tehdit" olarak gördüğü oralar halkını Roma'dan uzak tutma, tehdidi yerinde bekleme işlevini görür ve buralardan temin edilen insan ve sermaye gücünü "şehr"in çıkarları için sevk eder. Osmanlı hâkimiyet mantığı da bu anlayışın dışında değildir. Zira hem Roma için hem de Osmanlı için iki tür insan vardır: Yurttaşlar ve diğerleri. Bu ayırım Osmanlı imparatorluğunda *havas* ve *avam* ya da *havas* ve *reaya* formunu almıştır. Reaya, yani "sürü", esas itibariyle "şehr"in lehine tedip ve üretime mecbur edilen diğerlerin şekil değiştirmiş biçiminden başkaca bir şey değildir. Bu yüzden Osmanlı için yönetim, bu tedip ve üretim işlevini sürdürmekten ibarettir. Osmanlı teşkilâtının esnekliği ve değişkenliği, tedibâtı ve mahsulâtı garanti eden her türden yolun mübah görüldüğünü gösterir. Burada boyun eğdirmeden ziyade biat esastır. Bu yüzden Osmanlı'da feodal Avrupa türünden yakın merkez-çevre ikilikleri aramak beyhûdedir. Yani kuramın "merkez" dediği şey aslında "şehir"den ibarettir ve şehirle ötekiler keskin biçimde ayrı görüldüğünden, merkez'in bir çevresi yoktur. Güçlü olmak öncelikle şehri kontrol etmekten geçer. O nedenle bütün Osmanlı politik araçları, şehri doyurmak ve tehlikeleri şehirden uzak tutmak üzerine akıl yürütmüştür.[20] Bu çerçevedeki iaşeciliğin yarattığı komuta ekonomisinin sınırı da şehrin "doyduğu nokta"da biter. Örneğin İstanbul'da bir şeyin kıtlığı hissedildiğinde o şeye ihraç yasakları konduğu görülür (bkz. Genç, 1984: 55). Bu sınırın dışında, bayağı ciddi bir piyasa ekonomisi hep yürürlükte olmuş, İstanbul'dan uzaklaştıkça talebin yarattığı bu piyasa ekonomisinin alanı genişlemiştir (Khoury, 1999: 4).

---

[19] Karen Barkey de aynı görüştedir. Barkey (1999: v), imparatorlukların gücünü değişimden aldıklarını vurgulayarak, "İmparatorlukların hâkimiyeti nadiren durağan ya da sabittir" der. Barkey'e göre, "geniş toprakların denetim altında tutulması, imparatorlukların, koşullara uyum sağlamalarına hizmet eden devlet stratejilerini kullanmasını gerektirmiş, bunun da genelde çok büyük toplumsal maliyetleri olmuştur. Ancak bu bedelleri ödemenin çatışmaları azaltmak gibi bir faydası da vardır". Barkey, kitabında çatışmaları önlemeye dönük bu stratejilerin nasıl pazarlık süreçleri içerdiğini anlatmakta ve bu süreçlerde inisiyatif sahibi yegâne gücün "merkez" olmudığını göstermektedir (bkz. Barkey, 1999).

Şu hâlde Cumhuriyet döneminin siyasal ilişkilerini tahlil ederken, ne Osmanlı devrinde kurumlaşmış bir mutlak merkeze dayanarak siyasal katılımcılığın zayıflığını açıklamak, ne de yine o devirde şekillenen bir merkez-çevre kopukluğunun, bugüne seçkinci-modernleşmeci merkezle dindar-demokratik çevre gerilimi olarak yansıyan ezeli bir ikilemin kaynağı olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemekte, aksine bu süreçte sürekliliklerden çok kopuşların önemi daha büyük gibi görünmektedir. Filvaki, Mardin'in altını çizdiği gibi, modernleşme süreci boyunca, özellikle Kemalist dönemde devletin, ülkede var olan kültürel farkları ve farklı aidiyet biçimlerini türdeş ve organik bir toplumsal bütünlüğe dönüştürme yönündeki kararlı iradesi açıktır. Ancak bu çerçevedeki zorlamalara bağlı olarak ortaya çıkan karşıtlığın temellerini nispeten uzak bir geçmişin merkez-çevre ayrışmasında aramak ve bu karşıtlığı oradan geri gelen bir ikilik üzerine kurmak, ne derecede doğru bir yaklaşımdır? Kaldı ki bu "zorlama"nın doğrusal neden-sonuç ilişkileri yerine, nerenin merkez nerenin çevre olduğunun pek belirlenemediği diyalektik ve çoğul sonuçlar yarattığı da gözlenebilmektedir.

---

[20] Mehmet Genç, bu yöndeki ekonomi-politik araçları iaşecilik, gelenekçilik ve fiskalizm olarak tanımlar. İaşecilik, üretilen malların üretildiği yerdeki ihtiyacı karşıladıktan sonra, İstanbul'u doyuracak biçimde çevreden merkeze doğru akışını güvence altına alan bir sistemin adıydı. Bu bakımdan iaşecilik, Mehmet Genç'e göre Osmanlı iktisat politikasının en önemli ilkesiydi. Gelenekçilik bu üretimi ve akışı temin edecek alışılagelmiş usûllerin ve düzenin terk edilmesini önlemeye yönelik bir tutumdu. Fiskalizm ise iaşeciliği destekleyecek mahiyette, hazineye gelir akışını olabildiğince yüksek tutmayı hedefleyen bir ilkeydi (bkz. Genç, 2002a).

Şu hâlde, böyle bir soruya cevap ararken daha yakınlara bakmak, soyut ikilemler yerine somut iktidar ilişkilerin taşradaki tezahürlerini araştırmak, hatta günümüzün siyasal hayatını anlamak bakımından bugünkü Türkiye demografyasını oluşturan unsurların biraraya toplandığı ve giderek "toplum" olmaya zorlandığı 19. yüzyıl gelişmelerini ve dağılan imparatorluk yerine ikame olacak yeni devlet ve egemenlik anlayışının kaynaklarını araştırmak daha yerinde olacaktır. Bunu yapabilmek için öncelikle, Avrupamerkezci[21] ve Weberci analiz çerçevelerinin dışına çıkarak, bu siyasal gelişmeleri daha iyi anlamamıza yardımcı olacak başka araçlar geliştirmek; Eisenstadt ya da Shils gibi "büyük açıklama" peşindeki siyaset bilimcilerin ürettiği "büyük" metinlerinin cazibesinden sıyrılmak gerekecektir.[22]

KAYNAKÇA

Ahmed Cevdet Paşa (1980) *Ma'rûzât* (haz. Y. Halaçoğlu), İstanbul: Çağrı Yayınları.

— (1986) *Tezâkir, 21-39* (haz. C. Baysun), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Atalay, Besim (1973) *Maraş Tarihi ve Coğrafyası*, İstanbul: Dizerkonca Matbaası.

Aydın, S., K. Emiroğlu, Ö. Türkoğlu, E.D. Özsoy (2005) *Küçük Asya'nın Bin Yüzü: Ankara*, Ankara: Dost Yayınları.

Aydın, Suavi ve O. Özel (2006) "Power Relations Between State and Tribe in Ottoman Eastern Anatolia", *Bulgarian Historical Review* (yayınlanmak üzere).

Barkan, Ömer Lütfi (1980a) "Türkiye'de Toprak Meselesinin Tarihi Esasları", *Türkiye'de Toprak Meselesi. Toplu Eserleri 1*, İstanbul: Gözlem Yayınları, s. 125-149.

— (1980b) "Türk-İslâm Toprak Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğu'nda Aldığı Şekiller: Malikâne-Divânî Sistemi", *Türkiye'de Toprak Meselesi. Toplu Eserleri 1*, İstanbul: Gözlem Yayınları, s. 151-208.

— (1980c) "Türk-İslâm Toprak Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğu'nda Aldığı Şekiller: Şer'i Miras Hukuku ve Evlatlık Vakıflar", *Türkiye'de Toprak Meselesi. Toplu Eserleri 1*, İstanbul: Gözlem Yayınları, s. 209-247.

— (1980d) "Türk-İslâm Toprak Hukuku Tatbikatının Osmanlı İmparatorluğu'nda Aldığı Şekiller: İmparatorluk Devrinde Toprak Mülk ve Vakıflarının Hususiyeti (I)", *Türkiye'de Toprak Meselesi. Toplu Eserleri 1*, İstanbul: Gözlem Yayınları, s. 249-280.

— (1980e) "Osmanlı İmparatorluğu'nda Çiftçi Sınıfların Hukuki Statüsü", *Türkiye'de Toprak Meselesi. Toplu Eserleri 1*, İstanbul: Gözlem Yayınları, s. 725-788.

— (1980f) "Çiftlik", *Türkiye'de Toprak Meselesi. Toplu Eserleri 1*, İstanbul: Gözlem Yayınları, s. 789-797.

---

[21] Despotik ve tahakkümcü yapıların Doğu'ya özgülüğünü vurgulayan bu türde açıklama araçları, 20. yüzyıl içinde Avrupa'da ortaya çıkan totaliter deneyimler yüzünden büyük ölçüde iflas etmiş olsa da, bu yönde bir stereotipin hâlâ yaygın bir biçimde paylaşıldığı görülür. Türkiye'de de devletin tahakkümcü ve yukarıdan inşa edici yapısı, sıklıkla bu tarihsel temelle açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak Avrupalı sayılan İspanya, Portekiz ve Yunanistan'ın bizdekilere çok benzeyen askerî diktatörlük deneyimleri (bkz. Poulantzas, 1981), Türkiye'de Tek Parti döneminin pek çok uygulamasının İtalya'dan ödünç alınmış olması, bu türden bir temellendirmenin ne denli kuşkulu olduğunu göstermeye yetmektedir.

[22] Bu türden kuramların etraflı bir eleştirisi için bkz. Tilly, 1984.

— (1980g) "Öşür", *Türkiye'de Toprak Meselesi. Toplu Eserleri 1*, İstanbul: Gözlem Yayınları, s. 799-872.

— (1980h) " 'Feodal' Düzen ve Osmanlı Timarı", *Türkiye'de Toprak Meselesi. Toplu Eserleri 1*, İstanbul: Gözlem Yayınları, s. 873-895.

Barkey, Karen (1999) *Eşkıyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Behrens-Abouseif, Doris (1994) *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule. Institutions, Waqf and Architecture in Cairo (16th and 17th Centuries)*, Leiden, New York, Köln: E.J. Brill.

Beldiceanu, Nicoara (1985) *XIV. Yüzyıldan XVI. Yüzyıla Osmanlı Devleti'nde Tımar* (çev. M. Ali Kılıçbay). Ankara: Teori Yayınları.

Bloch, Marc (1937) "Feudalism", *Encyclopedia of the Social Sciences* (ed. E.R.A. Seligman), cilt. 5, New York, s. 203-10.

Boratav, Korkut (1981-82) "Anadolu Köyünde Savaş ve Yıkım", *Toplum ve Bilim*, 15-16, s. 61-75.

van Bruinessen, Martin (2003) *Ağa, Şeyh, Devlet* (çev. Banu Yalkut), İstanbul: İletişim Yayınları.

Dankoff, R. (1990) *Evliya Çelebi in Bitlis. Evliya Çelebi's Book of Travels, Land and People of the Ottoman Empire in the Seventeenth* Century (ed. Klaus Kreiser), Leiden: E.J. Brill.

Dumont, Paul (1975) "La Pacification du Sud-Est Anatolien en 1865", *Turcica*, V, s. 108-130.

Duygu, Süleyman (1953) *Yozgat Tarihi ve Çapanoğulları*, İstanbul: Sayar Basımevi.

— (1974-75) "Osmanlı Devlet Ricalinden Mehmet Celâlettin Paşa", *Türk Kültürü*, XIII, s. 147-171, 238-247.

Eisenstadt, S.N. (1993) *The Political Systems of Empires*, New Brunswick ve Londra: Transaction Publ.

Elias, Norbert (2000) *Uygarlık Süreci, I* (çev. Ender Ateşman), İstanbul: İletişim Yayınları.

Ener, Kasım (1979) *Ramazanoğulları Türkmen Beyliği Tarihi*, İstanbul: Milil Eğitim Basımevi.

Evliyâ Çelebi (2001) *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi, 4. Kitap* (haz. Yücel Dağlı, S. Ali Kahraman), İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları.

Faroqhi, Suraiya (1975) "XVI.-XVIII. Yüzyıllarda Orta Anadolu'da Şeyh Aileleri", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler/Tartışmalar, 10.6.1973* (ed. Osman Okyar), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, s. 197-226.

Frantz-Murphy, G. (1988) "Parallel Cyclical Patterns in Pre-Ottoman and Ottoman Land Tenure in Egypt", *Archivum Ottomanicum*, XI, s. 17-24.

Friedrich, C.F. (1956) "Introduction to Dover Edition". G.W.F. HEGEL, *ThePhilosophy of History* (çev. J. Sibree). New York: Dover Publications, Inc.

Genç, Mehmet (1984) "XVIII. Yüzyılda Osmanlı Ekonomisi ve Savaş", *Yapıt*, 4, s. 52-61.

— (2002a) "Osmanlı İktisadî Dünya Görüşünün İlkeleri", *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

— (2002b) "Osmanlı Maliyesinde Malikâne Sistemi", *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Golden, Peter B. (1996) "The Černi Klobouci", *Symbolae Turcologicae: Studies in Honour of Lars Johanson on his Sixtieth Birthday* (ed. Á. Berta, B. Brendemoen, C. Schönig), Stockholm: Swedish Research Institute in Istanbul.

— (1997) "Wolves, Dogs and Qipčaq Religion", Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae, L/1-3, s. 87-97.

Gökbilgin, Tayyip (1952) *XV. ve XVI. Asırlarda Edirne ve Paşa Livasındaki Has, Mukataa, Mülk ve Vakıflar*, İstanbul.

Hegel, Georg W.F. (1956) *The Philosophy of History* (çev. J. Sibree), New York: Dover Publ.

Heper, Metin (1980) "Center and Periphery in the Ottoman Empire with Special Reference to the Nineteenth Century", *International Political Science Review*, I/1, s. 81-105.

Hobsbawm, E.J. (1978) "Introduction", Karl Marx, *Pre-capitalist Economic Formations* (çev. Jack Cohen). Londra: Lawrence and Wishart, s. 9-65.

İnalcık, Halil (1953) "Stefan Duşan'dan Osmanlı İmparatorluğu'na: XV. Asırda Rumeli'de Hıristiyan Sipahiler ve Menşeleri", *60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, Mélanges Fuad Köprülü*. İstanbul: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayını.

— (1955) "Land Problems in Turkish History". *The Muslim World*, 45, s. 221-8.

— (1957) "Mehmed II", *İslam Ansiklopedisi*, c. 7, s. 506-535.

— (1964) "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu", *T.T.K. Belleten*, XXVIII, s. 603-622.

— (1969) "Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law", *Archivum Ottomanicum*, I, s. 105-138.

— (1993) "Köy, Köylü ve İmparatorluk", *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi Üzerine Arşiv Çalışmaları, İncelemeler*, İstanbul: Eren Yayınları.

İslamoğlu, Huri ve Ç. Keyder (1977) "Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı? Bir Öneri", *Toplum ve Bilim*, I, s. 49-79.

Keyder, Çağlar (1989) *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Khoury, Dina Rizk (1999) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Taşra Toplumu*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Köhler, Wilhelm (1989) *Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Bitlis ve Halkı* (çev. Haydar Işık), İstanbul: Alan Yayıncılık.

Kuran, Ercüment (1990) "Âyanlığın Kaldırılmasından Sonra Anadolu'da Sosyal ve Ekonomik Durum (1840-1871)", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi. Tebliğler, İstanbul 21-25 Ağustos 1989*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 287-290.

Lowry, Hearth W. (1981) "The Ottaman Liva Kanunnames Contained in the Defter-i Hakani", *Osmanlı Araştırmaları*, II, s. 43-74.

Marx, Karl (1978) *Pre-capitalist Economic Formations* (çev. Jack Cohen), Londra: Lawrence and Wishart.

Mehmedov, Hüsamettin (1990) "1140/1727 Tarihli "Defter-i Mufassal Eyalet-i Gence'ye Göre Osmanlıların sosyal ve Ekonomik Politikası", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi. Tebliğler, İstanbul 21-25 Ağustos 1989*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 201-203.

Menemencioğlu Ahmed Bey (1997) *Menemencioğulları Tarihi* (haz. Y. Kurt), Ankara: Akçağ Yayınları.

Mardin, Şerif (1974) "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Post-Traditional Societies* (ed. S.N. Eisenstadt), New York: W.W. Norton & Company Inc., s. 169-190.

Mert, Özcan (1980) *XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda Çapanoğulları*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Nagata, Y. ve F.M. Emecen (2004) "Bir Âyanın Doğuşu: Karaosmanoğlu Hacı Mustafa Ağa'ya Ait Belgeler", *Belgeler, Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, XXV/29, s. 1-72.

Neumann, Christoph K. (1999) "Devletin Adı Yok - Bir Amblemin Okunması", *Cogito* (Osmanlılar Özel Sayısı), Yaz, s. 268-283.

Oakes, Guy (1977) "On Max Weber's Agrarian Sociology of Ancient Civilizations", *British Journal of Sociology*, 28, s. 242-3.

Oğuzoğlu, Yusuf (2000) *Osmanlı Devlet Anlayışı*, İstanbul: Eren Yayınları.

Orhonlu, Cengiz (1978) "Karā 'Othmān-oghlī", *Encyclopaedia of Islam*^{2}, cilt. 4, s. 592-594.

Özel, Oktay (1999) "Limits of the Almighty: Mehmed II's 'Land Reform' Revisited", *Journal of Economic and Social History of the Orient*, 42/2, s. 226-246.

— (2003) "Çürüksulu Ali Paşa ve Ailesi Üzerine Biyografik Notlar", *Kebikeç*, 16, s. 95-144.

Özlem, Doğan (1984) *Tarih Felsefesi*, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.

Poggi, Gianfranco (1991) "Max Weber's Conceptual Portrait of Feudalism", *Max Weber: Critical Assessments I, Vol. III* (ed. Peter Hamilton) Londra ve New York: Routledge, s. 79-93.

Poulantzas, Nicos (1981) *Portekiz, İspanya ve Yunanistan'da Geçiş Süreci*, İstanbul: Belge Yayınları.

Ratchnevsky, P. (1991) *Genghis Khan. His Life and His Legacy* (çev. T.N. Haining), Oxford: Oxford University Press.

Renfrew, Colin (1995) "The Identity of Europe in Prehistoric Archaeology", *Journal of European Archaeology*, 2/2, s. 153-73.

Sakaoğlu, Necdet (1999) *Çeşm-i Cihan Amasra*, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları.

— (1984) *Anadolu Derebeyi Ocaklarından Köse Paşa Hanedanı*, Ankara: Yurt Yayınları.

Skiotis, Dennis N. (1971) "From Bandit to Pasha: First Steps in the Rise to Power of Ali of Tepelen, 1750-1784", *International Journal of Middle East Studies*, 2, s. 219-244.

Tilly, Charles (1984) *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, New York: Russell Sage Foundation.

Timur, Taner (1984) "Batı İdeolojisi, Irkçılık ve Ulusal Kimlik Sorunumuz", *Yapıt*, 5, s. 7-30.

Turner, Bryan S.(1991) *Max Weber ve İslam. Eleştirel Bir Yaklaşım* (çev. Yasin Aktay), Ankara: Vadi Yayınları.

Venzke, Margaret L. (1990) "Syria's Land-Taxation in the Ottoman 'Classical Age' Broadly Considered", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi. Tebliğler, İstanbul 21-25 Ağustos 1989*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 419-434.

Weber, Max (1988) *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations* (çev. R.I. Frank), Londra: Verso.

Yerasimos, Stefanos (1980) *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye*, Ankara: Gözlem Yayınları.

Devletin sürekliliği, devrimin muhafazası, toplumun denetimi sorunu: Merkez-çevre paradigmasının sınırlılıkları üzerine notlar

*Alim Arlı**

> Zamanımızın inkılâbât ve terakkiyâtını şâirâne ve müteessirâne bir nazarla müşâhede edenler bir kerre vatanımızda iki üç yüz seneden beri dökülen hûn-ı nâ-hakları, müsadere olunan malları, pâmâl olunan namusları düşünür, bir kerre de Tanzimat'ı gözönüne alır ise Gülhane Hattı'nı hukuk-ı beşerin muhafazası için yapılan mucizât-ı adaletten biri addeder. Lâkin ahvâl-i âlemi her türlü nümayişlerden tecrîd ederek hakikati üzre görmeğe çalışanlar nezdinde müsellemdir ki Tanzimat hadd-i zâtında hukuka müteallik değil sırf siyasî bir eserdir.
>
> Namık Kemal (2005: 222, Teşrin-i evvel, 1288)

> Son zamanlarda yapılan araştırmalara göre, hegemonyacı sınıf-toplum ilişkileri aslında üç 'iletişim ilmeği'nden oluşuyora benziyor: Birinci ilmek devlet aygıtıdır, ikincisi kültürel kurumlardır, üçüncüsü de, bir söylem olarak dil, benliğin kaynakları, kimlik işaretleri ve zımni anlayışlardan oluşarak diğer iki ilmeğin altında kendilerine özgü bir yapılaşma gücü olan karmaşık bir şemadır. Ben, birinci ilmeğin sabit kaldığı, ikinci ilmeğin yabancı bir kültürden alındığı ve üçüncü düzeyin eksik olduğu bir durumda olup bitenleri inceliyorum. Bu üçüncü ilmeğin olağanüstü yelpazesi, müthiş karmaşıklığı ve gerçek 'hegemonya'sı, çağdaş semiyotik ve iletişim araştırmalarıyla 'yeni' düşünsel ve toplumsal tarihten gelmektedir.
>
> Şerif Mardin, (1999b: 56)

Metodolojik zorluklar ve sorun

Türkiye'nin siyasal ve toplumsal alanının[1] gelişme süreci üzerine yazmak birkaç katlı felsefi ve tarihî sorunlar kümesini içeren normatif bir meseleyi ele al-

---

(*) İstanbul Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

[1] Metin boyunca kullanılacak olan iktidar alanı, siyasi ve sosyal 'alan' kavramları Pierre Bourdieu'nün işlediği anlamda kullanılacaktır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 79-101).

mak anlamına gelmektedir. Bu sorunlar kümesini ve bunun zorluklarını aşmanın meşakkatli bir mesele olduğunu yanı sıra pratikte özgün çalışmaların sayısının artmasına paralel olarak bunun mümkün olabileceğini bir metodolojik not olarak kaydetmek gereklidir. Farklı tarihsel gelişme kalıpları içinde devam edegelen tecrübelerden geçmiş toplumlarda meşrulaşmış bir otorite aracılığıyla toplumsal gücü kullanan ve denetleyen grup ve kolektif öznelerin 'yönetilenlerle' ilişkilerini, sosyal bilimin kronikleşmiş sorunlarına bulaşmadan mümkün olan en yüksek düzeyde bilimsellik şartları açısından formüle etmek ve açıklamak iradesi, meseleleri ele almayı daha da güçleştirmektedir. Bu durum, Türkiye gibi, pek çok farklı kültürün etkileşim havzasında yer alan toplumların analizinde ilave zorluklar anlamına gelmektedir.

Türk siyasal alanının en tutarlı ve tatminkâr bir şekilde ne tür bir sosyolojik modelle açıklanabileceği sorusu, en azından geçtiğimiz yüzyılda Türk veya yabancı pek çok düşünür tarafından soruldu. Cevaplar birkaç yaklaşım altında toplanabilse de, Türkiye'nin siyasal alanını açıklamanın yetkin bir sosyolojik temellendirmeye hâlâ (ve sosyal dönüşümün sürekliliğini göz önünde bulundurduğumuzda sürekli) ihtiyaç duyması, en azından kendi başına bir tuhaflığı ihtiva ediyor. Halil İnalcık, Şerif Mardin, İdris Küçükömer, Niyazi Berkes, Kemal Karpat gibi pek çok ismin öncü sayılabilecek çalışmalarının alandaki mevcut farklı yaklaşımların belli başlı örnekleri olarak zikredilmesi bu tuhaflığı azaltmaya yetmemektedir. Bunlara rağmen toplumsal ve siyasal tarihin ana hatlarının gelişme çizgilerini veren bir birikim de mevcuttur.

Siyaset mekanizmalarını işleten kuralları, bu alanı yapılandıran güç ilişkilerini ve sosyal etkileşimi yönlendiren arka plan değerleri, "iktidarı, iktidar sahibinin kullandığı ya da kullanabileceği yaptırımlarla" (Giddens, 2001: 212) özdeşleştirmeden çözümleyecek bir modeli tarihsel olarak temellendirmek kolay bir iş değildir. Bu tür açıklama modelleri Batı sosyolojisinde sayısız felsefi ve sosyolojik düşüncenin uğraşı olmasına rağmen, konu Türk siyasal alanına gelince neden teferruatlı ve derinlikli açıklamaların ortaya konulamadığı meselesinin pratik bir cevabı, özellikle Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Türkiyesi'nin toplumsal formasyonunu karakterize edecek çalışmaların hâlâ devam ediyor olmasında ve bazı temel metodolojik sorunların henüz vuzuha kavuşmamış olmasında aranabilir.[2] Bu temel metodolojik sorunların en önemlileri olarak Avrupa-merkezci sosyal bilimin hâlâ egemen düşünce olması, hegemonik güç ilişkileri içinde yıpranmış bir Şarkiyatçılığı yeniden üretmeyi engelleyecek eleştirel bir bilgi birikimini oluşturacak çözümlemelerin yetersizliği ve Türkiye'nin kendine has bazı ideolojik sorunlarının sosyal bilimlere etki düzeyinin yüksekliği gibi hususlar zikredilebilir.[3]

---

[2] Bu çalışmalar arasında ilk elde bu makalenin pek çok temasını oluştururken istifade etmeye çalıştığım bazı eserleri anmak gerekmektedir: Osmanlı siyasi tarihinde 17. ve 18. yüzyılda devletin dönüşümü sorununu, bunun 19. yüzyıla uzanımlarını ele alan Abou El Haj 'ın (2000) önemli çalışması, Kasaba'nın 19. ve 20. yüzyıl Türkiyesi'nin iktisadi ve sosyal sorunlarını ihtiva eden analitik makaleler derlemesi (2005); Mardin'in anıtsal siyasi fikir tarihi, 19. yüzyıl Osmanlı entelektüel hareketleri ve kurumsal tarih eserleri (1998a, 1999, 2000a); Trimberger'in (2003) –bazı metodolojik sorunlar taşısa da– Türkiye'deki siyasal devrim tecrübesini özellikle Japonya ile karşılaştırmalı olarak ele aldığı ve fakat modernleşmenin klasik tanımlarına fazlasıyla bağlı kaldığı tarihsel sosyolojik eseri; Kara'nın (2003) titiz bir emeğin ürünü olan siyasi ve sosyal düşünce tarihi çalışması; Tilly'nin (2001) Avrupa'da devlet iktidarı etrafına fiziksel güç temerküzünün

Ayrıca çok-kültürlü ve çok-cemaatli bir imparatorluktan bir milli-devlete geçiş sürecinde sosyal yapıların ne tür uğrak ve dönüşümlerden geçtiği ayrıntılarıyla hâlâ çok iyi bilinen konular değildir. Demografik, etnografik, dinî ve mahalli düzeylerdeki sosyal gelişme seyirleri ve dönüşüm modellerinin sosyal hareketler ve kolektif eylem modelleri temelinde yapılmış analizlerinin yeterli olduğunu söylemek de zordur. İmparatorluğun son yüzyılında ve cumhuriyete geçiş sürecinde elit kompozisyonundaki değişimlerin getirdiği yeniden yapılanmanın ayrıntılı bilgilerinin sistematik olarak, tarihsel bir temelde inşa ve belirli ideal tipler esasında (Weber, 1978: 9-12, 23, 30) formüle edilmiş tatminkâr şekillerinin elimizde olduğunu söylemekten de uzağız. Bu tür yöntem zorlukları, Türk sosyal/siyasal formasyonunun incelenmesine ilişkin yetkin bir temellendirmenin önünde duran bazı ciddi engellerdir. Türk milliyetçiliğinin ve devlet iktidarının gelişiminin dil, toplum, siyaset, kişilik yapılarındaki işleyiş, kural ve mekanizmalarını tahlil eden derinlikli çalışmalar yeterli olmadığı için, standart Batılı milliyetçilik teorilerinin farklı tarihsel tecrübelerin çıkarsamalarından türetilmiş tespitleri ile (Mardin, 2003: 127-129; Kasaba, 2005: 177-204) yetinmek zorunda kalıyoruz. Dünya tarihsel bir bağlamda devlet ve toplumsal sınıflar arasındaki ilişkilerin şekillenme dinamikleri araştırıldığında ise, özellikle 1920 ve 1930'larda devlet ideolojisini şekillendiren unsurlarla sınıf ilişkilerini ayrıntılarıyla temellendiren çalışmalar mevcuttur. Fakat bu çalışmaların en ciddi yöntemsel açmazı, ayrıntılı bir toplumsal tarihi, kapitalist gelişmenin

---

tekelleşmesinde sermaye, düzenli ordu, istikrarlı vergi sistemi, milliyetçilik gibi farklı siyasal ve toplumsal unsurların karşılıklı etkileşimler ağındaki konum ve rollerini ortaya koyduğu eseri; Zürcher'in (2005a, 2005b) Türk modernleşme sürecini açık bir dille özetlediği incelemesi ve pek çok yeni bilgi içeren makaleler derlemesi; yine Zürcher'in (2005c) İmparatorluktan Cumhuriyete etnik çatışmaların tarihine odaklanmış edisyon eseri; Genç'in (2000) Osmanlı iktisat tarihi çalışmalarında köşe taşı kabul edilen çalışması ve Parla'nın (2001) Gökalpçiliğin ve Kemalist siyasal pratiğin şekillenmesinde ciddi etkileri olan solidarizm ve korporatizm incelemesi, merkez-çevre sorununu düşünürken faydalanmaya çalıştığım bazı tarihî ve sosyolojik kaynaklardır.

[3] Bu sorunları ele alabilecek eleştirel bir alanın şekillenmesinde müteveffa Edward W. Said'in katkıları ne kadar minnetle anılsa az (Said, 1978/1995, 1998). Said'in *Şarkiyatçılık* çalışması sonrası Batı Asya ve Kuzey Afrika çalışmalarının durumunu yeniden ele alan yetkin bir analiz kaleme alınmıştır (Abou El Haj, 2003). Said'in perspektifinin, önemli fakat yanlı bir eleştirisinden öğrenilecek hususların başında, bilimsel analizde metropoliten bir Batı imajının arka plandaki etkisinin dolaylı yollardan da hâlâ etkili bir unsur olduğu gelir (Ahmad, 1995: 183-240). Sosyal bilimin klasik ve çağdaş tartışmalarında yeniden üretilen Batı-merkezci düşüncenin epistemolojik kaynaklarının eleştirisi için Turner'in çalışmaları önemli metodolojik dersler verir ve oryantalizm mirasının yarattığı tahribatla ilgili hâlâ büyük ölçüde geçerliliğini koruyan değerli çözümlemeler içerir (1984, 2002). Zikredilen diğer sorunların metodolojik ve tarihsel boyutlarıyla ilgili olarak bazı çalışmalar eleştirel bir yaklaşımı ihtiva eder: Amin (1993), Mardin (1999b), Sayyid (2000), Gulbenkian Komisyonu Raporu (2003).

tarihsel bağlamına yerleştirerek, dünya-sistem(ler) kuramının Avrupa-merkezci mirasını tartışmasız onaylaması ve özellikle 'kültür' çözümlemesini ikincil düzeye atmasıdır (Keyder, 1995).

İki farklı töze sahip oluşumlar olarak devlet ve toplum fikrinin geniş kabul bulduğu, Türk düşüncesinde, devlet adı verilen yapının belirli toplumsal ve kurumsal ilişki, etkileşim, pratikler ve roller ağının belirli bir zaman-mekân bağlamındaki izdüşümü olduğu gerçeği çoğunlukla atlanır ve devlet fikri genellikle bir 'metafizik mit' olarak üretilir. Bu durumun oluşumunda, yöntem sorunlarıyla yeterince yüzleşmemiş bir akademi alanının etkisi mevcuttur. Türk siyasi fikir tarihinin büyük bir kısmının devlet aklının faaliyet sahası ve 'devleti kurtarma'nın pratik bir uygulaması olarak algılanması, –Max Weber'in değer yargısı ve değer referansı arasına koyduğu farkın eş-mantığındaki gibi– çözümleme nesnesinin ortaya çıkış ve gelişme koşulları ile bu nesnenin dayattığı baskı ve güç tekelinin niteliğinin birbirine karıştırma tehlikesini daha da artırmaktadır. Bu nedenle Türk siyasal alanı üzerine yapılan çalışmalardaki en az değinilen kısmın metodoloji olması bir tesadüf olmasa gerektir. Bu zorlukları aşma ve cari yüzeysel söylemleri sarsma noktasında yukarıda da değinildiği veçhile kıymetli çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmada, Şerif Mardin'in Türk siyasetini açıklamak için teklif ettiği merkez-çevre modelini tartışarak, geliştirdiği çerçevenin tarihsel, teorik ve güncel önemi ve sınırlılıkları üzerine bir soruşturmanın bazı *kritik* noktalarının altı çizilmeye ve muhtemel alternatiflerinin iddiaları aksiyomatik düzeyde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Türkiye'de merkez-çevre: Güçlü devletin sürekliliği ve toplumsal tarihe şekil veren arka plan güçler

Şerif Mardin'in 1973 yılında yaptığı merkez-çevre çözümlemesi, uyandırdığı olumlu-olumsuz tepkiler ve kabul görme düzeyi itibariyle bakıldığında yazarın hacimli diğer çalışmalarına nispetle çok daha fazla etkili olmuştur.[4] Hatta yazarının ismi zamanla bu makaleyle birlikte anılır hâle gelmiştir. İncelemenin başarısının tesadüf ve değerinin kendinden menkul olmadığını, Mardin'in bu makaleden önceki çalışmalarını takip edenler rahatlıkla görebilir. Bu nedenle öncelikle bu makalenin Mardin'in çalışmaları içinde nerede durduğunun tespiti gerekmektedir. Üç önemli kitabının (1962/1996, 1964/2000b ve 1969/1983 yıllarında) yayınlanmasına paralel olarak Mardin, 1960'lı yıllarda makale düzeyinde merkez-çevre çalışmasına da kaynaklık eden hacimli makaleler yazmıştır. Bu makaleler, Türkiye'de iktisadi düşüncenin gelişmesi, sosyal tabakalaşmanın tarihsel belirleyicileri, Atatürk devrimlerinin tarihsel anlamı ve Tanzimat devri sonrasında Batılılaşmanın sosyal boyutları üzerine yaptığı kapsamlı incelemelerdir. Bu tablonun gösterdiği resim, merkez-çevre makalesine vücut verecek geniş bir tarihî ve teorik siyasi düşünce birikiminin makalenin yazıldığı tarihte fazlasıyla ortaya çıkmış olmasıdır. Makalenin başarısında bu faktörleri bilmenin çok önemli olduğu açıktır. Çünkü makale, ayrıntılı bir tarihsel çalışma gündeminin üzerinde inşa edilmiştir. Özellikle *Din ve İdeoloji* çalışmasından çıkarılan Osmanlı sosyal tarihi ile alakalı yapısal temelli sonuç ve hükümlerin, merkez-çevre tartışmasının birçok iddiasına temel teşkil ettiği görülür.

---

[4] Bu görüşün fikir dünyamızda bıraktığı hoş sadânın kültürümüzün bazı kodlarında aranması gerektiğini düşünüyorum. Merkez ve çevre modeli, Ibn Haldun'un 'medeniler'le 'bedeviler' arasındaki ilişkileri temellendirdiği asabiyet düşüncesini ortaya atmasından itibaren araştırmacıların aşina olduğu bir fikirdir. Merkez-çevre modelinin ilk örneklerinden birisi, belki de ilki sayılabilecek Ibn Haldun'un asabiyet kuramının Osmanlı siyaset düşüncesinde derin yankıları olması ve Türk siyasetini açıklamak için merkez-çevre paradigmasının fikir dünyamızda olumlu etkisi arasında doğrudan bir ilişki kurulup kurulamayacağı ayrı bir sorundur. Türkiye'de siyasetin doğasının en ciddi unsuru olan 'güçlü devlet (merkez)' teması halk arasındaki bazı deyimlerde de görülür. Örneğin 'Ya devlet başa, ya kuzgun leşe' gibi otoriter buyruklar ya da Kanuni Sultan Süleyman'ın 'Halk içinde muteber bir nesne yok devlet gibi / Olmaya devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi" mısraları Türk tarihinde çok değinilen deyimlerdendir. Farklı halk söylencelerinde 'Devletin malı deniz, yemeyen keriz', 'Allah devlete zeval vermesin' ya da en küçük sosyal sorunlarda 'Nerede bu devlet' gibi kalıplaşmış çelişkili hafıza içeriklerinin toplumsal işlevleri gibi unsurlar da yok değildir. Merkeziyetçi bir devlet siyasetinin toplumsal hafızanın derin katlarındaki yankılarının bu tür ifadelerde su yüzüne çıkan kısımları, insanda, çevre toplumsal güçlerin özerklik düzeyi ile ilgili ciddi şüpheler doğururken, toplumsal muhayyiledeki paradoksları da göstermiyor değil.

Osmanlı toplumunda "sivil toplumun yokluğu" ve dayanıklı siyasal ve askerî yapıların önceliği gibi çıkarımlar, "Doğu Despotizmi" yaklaşımının pek çok varsayımına yakındır. Mezkür eserde, toplumsal ve iktisadi hayatı düzenleyen istikrarlı yapıların işleyişinde, devlet aklının ve örgütlenmesinin merkezî önemine vurgu belirgindir ve din olgusu toplumsal bütünleşmeyi sağlayan temel unsur olarak temellendirilir (1969/1983). Bu varsayımlar, merkez-çevre modelinin ikici Kartezyen ayrımı içinde işlevsel bir şekilde yeniden formüle edilir. Belirtmek gerekir ki, bu yaklaşımını sonradan belirli ölçüde revize etmiş olsa da, eklektik bir imparatorluğu ayakta tutan Durkheimcı bir işbölümü açıklaması ve mesleki örgütlenmelerin toplumun çalışmasındaki etkileri üzerinde yeterince durulmamıştır. Hatta daha önceki bir çalışmanın sonuçları, bu anlamda merkez-çevre açıklamasında belirleyici olsa da, Doğu Despotizminin varsayımlarının yavanlığını göstermede daha etkili gösterilebilirdi (Mardin, 1967). Yine de Mardin'in çalışmalarını ayrıntılı olarak inceleyenlerin görebileceği üzere, bu çalışmaların her biri birbiriyle bağlantılı, birbirlerine farklı düzeylerde zemin işlevi gören ve bütünlüklü bir araştırma gündeminin farklı parçalarıdır.[5]

---

[5] Mardin'in bu çalışmasındaki yapısal-işlevselci sosyolojinin izlerini görmek mümkündür. Fakat Mardin'in yaklaşımı, siyaset teorisinin dayandığı liberal temel açısından bu yaklaşımla örtüşse de, sadece bu kuramın etkileriyle sınırlı değildir. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer önemli yaklaşım, başta merkez-çevre modelinin tarihsel ayrıntılarını oluşturan Weber'in siyaset sosyolojisi ve özellikle Doğu tarzı patrimonyal-sultancı iktidar analizidir. Bu makalede, Shils kadar ve belki de ondan daha fazla öne çıkan sosyolog Weber'dir ki, bu iki etki kanalı özellikle 1980 sonrasında Mardin'in çözümlemelerinde bir parça arka plana düşmüştür. O nedenle bu etkinin dönemselliğini vurgulamak gerekir. 1980 sonrasında Mardin'in tarihsel analizinde öne çıkan figür Michel de Certau'dur. Mardin'in kendi ifadesi ile, analiz birimi 1960'lardan 1980'lerin sonuna kadar 'patrimonyalizm-sultanizmden Osmanlı yaşam-dünyası' analizine yönelen bir farklılaşma

Merkez-çevre incelemesini değerlendirmek aynı zamanda diğer incelemelerin muhtevasını da hesaba katmak anlamına gelir. Bunun nedeni, Mardin'in kendi araştırma gündeminde yüksek bir metodolojik tutarlık ilkesini gözetme fikrinden kaynaklanmışa benzemektedir. Biz bu değerlendirme yazısında merkez-çevre yaklaşımıyla ilgili Mardin'in çözümlemelerini eserlerinin kronolojik olarak izinden giderek ele almayacağız. Tartışmayı Türk siyasetine ilişkin diğer eserlerinde de ortaya çıkan tespitleri dikkate alarak tematik ve programatik bir temelde yapmaya çalışacağız. Son olarak söylenecek tespitlerden birisi başta söylenilecek olursa, Mardin'in merkez-çevre tartışması ciddi bir tarihsel araştırma gündeminin ürünüdür fakat bu araştırma, Kartezyen rasyonalitenin ikici karakterine nispeten fazla ayrıcalık tanır. Sonraki çalışmalarında Mardin, toplumsal ve siyasal hayatın, karşıtlıklardan ziyade 'kat'lardan oluştuğunu ve kültürün sosyal ve siyasal hayatı şekillendirici güçlerinin, yapısalcı modellerde sunulandan çok daha büyüleyici boyutlarını vurgulamıştır. Bu çalışmalar, merkez ve çevre diyalektiğindeki ilk formülasyona göre, devletin belirleyici ve etkileyici konumunu kabul eder, fakat toplumsal mekanizmaların ve kültürün etkisinin, devlet merkezli açıklamalarda tasvir edilenden çok daha belirleyici rolüne dikkat çeker ve gerçek 'hegemonya'sını tespit eder (Mardin, 1993, 1994a, 1994b, 1997,1999b, 2005).

Mardin mezkûr makalesinde, Edward Shils'in 'her toplumun bir merkezi vardır' önermesini çıkış noktası olarak almaktadır. Fakat hemen ardından makalenin sonuna kadar Shils'in adı tekrar zikredilmez.[6] Yine de bu, iki makale arasındaki bağlantının sadece ortak bir önermeyi/metaforu paylaşmalarından ibaret olduğu anlamına da gelmemektedir. Çünkü Mardin'in, Shils'in makalesinde öne sürdüğü kavramsal araçların ve yaklaşımın geniş bir bölümünü paylaştığını görmekteyiz.[7] Mardin'in, sorunu kavramsal olarak temellendirme

---

yaşamıştır (Mardin, 1999b: 58-69). Weber'in Batı tarzı patrimonyalizm-feodalizm sisteminden farklı olan Doğu tarzı patrimonyalizmin-sultanizm kavramsallaştırmasının Osmanlı'daki özel şekli konusundaki görüşünün en titiz eleştirisini Halil İnalcık yapmıştır (1994: 5-26).

[6] İngiliz sosyolog Edward Shils, Talcott Parsons ile birlikte 1950'lerden 1970'li yılların sonuna kadar sosyolojik teoride egemen olan yapısal işlevselci sistem kuramının önde gelen ismiydi. Temelinde muhafazakâr felsefi kabullerin mevcut olduğu bu kuramın, siyaset teorisi bağlamında öne çıkan şekli merkez-çevre tartışması etrafında oluşmuştur. Shils sosyal bilim çevrelerinde büyük yankı uyandıran bu incelemesiyle Şerif Mardin'in kullandığı pek çok kavrama da kaynaklık etmiştir. Shils'in görüşlerinin temel ilkeleri başlıklar halinde özetlenebilir. Buna göre, her toplumun bir merkezi vardır ve bu merkez toplumun inanç ve değerler dünyasının da merkezidir. Böylece her toplumun 'resmî' bir dini vardır. Bir eylem alanı olan merkezi oluşturan unsurlar, belirli kurumsal ağlar, kişiler, faaliyet ve rollerin işlevsel mekanizmalarla işleyen yapısıdır. Örgütlü bir toplumda bu ağların içinden çıkan bir elitler grubu vardır ve bu grubun toplum üzerinde yayılma eğilimini frenleyen güçlü (istikrarlı) bir gelenek mevcuttur. Siyasal ihtiyaçların dağılım eğrisi toplumdan topluma farklılık arz ettiği gibi, aynı zamanda hiçbir toplumda eşit de değildir (Shils, 1961/2002: 86-91).

[7] Shils ve Parsons'ın kuramının egemenliği özellikle 1980 sonrası dönemde ağır bir darbe almıştır. Bunun başlıca nedenlerini belirtmek gerekirse; bu sosyologların görüşleri, nihai çözümleme düzeyinde sosyal ve kültürel bir determinizmi öngörmekte ve araştırmacılara ağır bir normatif "uyum" çerçevesini dayatmaktaydı. Siyasi temsil ve sosyal eylemde "insan kuklalar" olarak nitelendirilebilecek bir sosyolojik eylem modelini kullanan bu kuramcılar ayrıca, gücün toplumsal görünümlerini ve kurulu düzeni oluşturan sosyal bileşenleri toplumdaki çatışmacı unsurlara

mantığı Shils'le paralel olsa da, Osmanlı ve Türk tarihine atfettiği farklılık ve istisnailik vurgusu, makalenin pek çok yorumunu Shils'in çerçevesinden uzaklaştırır.[8] Mardin'in makalesinin en orijinal noktası, Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletler sistemindeki değişimlere ve dönüşümlere yüksek düzeyde bir duyarlılık ve etkileşimle katıldığını iddia etmesidir. Üzerinde ciddiyetle durulması gereken bu noktayı Mardin şöylece formüle eder:

> Batı'da, 17. yüzyıl yarısında ortaya çıkan hükümet biçimi olan "Leviathan" da daha sonraki ulus devlet de, Osmanlı kurumlarının gelişiminde rol oynadı. Bunlar, başlangıçta, Osmanlıların özellikle gerçekleştirdikleri başarılardan ötürü eskiden beri gurur duydukları alanlarda üstünlük elde etmeye başlayan rakipler olarak görüldüler. Ama daha sonraki modernleşme süreci boyunca Osmanlılar, bu yeni devlet biçimlerini kendi hükümetlerinde yapacakları reformun modelleri olarak gördüler (Mardin, 2000a: 35-36).

Çoğunlukla birbiriyle sadece savaşlar ve toprak genişletme mücadeleleri yoluyla yorumlanan Avrupa devletleri ve Osmanlı Devleti arasındaki ilişkiler, Mardin tarafından daha farklı bir düzeyde ele alınır. Tilly'nin (2001) yetkin bir şekilde çözümlediği, Avrupa devletlerinin oluşum sürecinde (aynı incelikte Osmanlı Devleti'nin oluşum ve dönüşümünü ortaya koyacak yapısal bir çalışmaya sahip değiliz), Mardin tarafından iddia edilen Osmanlı devletinin bu sürecin ciddi bir izleyicisi olduğu tezi, iki açıdan orjinallik içerir. İlki, Osmanlılarda bu tür bir etkinin toplumda kitabi kaynaklarda izine rastlanmasa da, onların nazari tartışmaları erteleyerek farklı etkileşim durumlarında ortaya çıkan sorunlara hemen çözüm üretme yanlısı olmalarının farklı nedenleri olduğunu düşündürtmektedir.[9] Üstelik yakın dönem Türk tarihinde de spekülatif bir fel-

---

ve güç ilişkilerinin karşılıklılığına yeterince değinmeden, rollere ve karşılıklı etkileşim ilişkilerinin statülere bağlanan biçimlerine başvurarak kavramlaştırmaktaydılar. Ayrıca bu kuramın sorunlu alanlarından bir diğeri, düzen sorununu ele alırken, Hobbes'un doğa durumu varsayımını kalkış noktası olarak almaları ve doğal hukuk söyleminin liberal-muhafazakâr bir yorumunu işlevsel bir toplum analizi çerçevesinde formüle ederken, çağdaş kapitalizmin getirdiği pek çok sömürü aracını analiz dışı bırakmalarıydı. Habermas'ın yeniden ele aldığı bu kuramda, sistem dünyası ve hayat dünyası ayrı analiz düzeyleri olarak ele alınır. Geç kapitalist toplumlarda hayat dünyasının, kapitalist üretim ve tüketim 'araç ve koşulları' tarafından sömürgeleştirilmiş olmasının sonuçlarına dönük analizleri Parsons ve Shils'de görmek imkânsızdır (Layder, 1994: 20-25; Habermas, 2001: 650-654; Giddens, 2003: 129-132; Mouzelis, 2000).

[8] Burada belirtmek gerekir ki, Mardin'in (1973/2000a) makalesi, Shils'in çizdiği çerçevenin Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Cumhuriyetin 50. yılına kadar tarihsel bir okumaya tâbi tutularak belirli bir muhteva kazandırılan, Türkiye özelinde oldukça başarılı bir *tarihselci* temsilidir. Yayınlandığı dönemde makalenin gördüğü ilgi, *düzen* sorununa sistemli bir şekilde odaklandığı için bu bilgiyi manidar kılan anlaşılabilir bir bilimsel ortama da işaret eder.

[9] Bu noktada 17. yüzyıl için Faroqhi, devletin dünya ölçeğindeki çalkantılarla da bağlantılı iç kriz ve gerilimlerini çözmek için başvurduğu Köprülü restorasyonu örneğindeki reformcu uygulamalardan ve Habsburglularla yaşanan çatışmalar sonucu alınan tedbirlerin yönetici elitler katındaki dönüştürücü etkilerinden bahseder (2004: 551-562). Aynı soruna 17. ve 18. yüzyılda yönetim sistemindeki gelişmeler üzerinden bakan Abou El Haj 'ın çalışması, Mardin'in iddiasına yakın sonuçlar çıkarır. Perry Anderson'ın Osmanlı sosyal/siyasal tarihini ikinci sınıf bir analiz nesnesi konumuna iten meşhur çalışmasına itiraz eden yazar, Osmanlı Devleti'nin 18. yüzyıl bo-

sefi tartışma yerine 'devlet için geçerli' çözüm yolları arama tarzının Türk siyasal düşüncesinin pragmatik karakteri olduğunu da biliyoruz (Mardin, 2000b: 7-19). İkinci olarak, Osmanlı modernleşmesinin çok daha erken ve özgün kaynaklarının, kurumsal ve toplumsal etkileşimler düzleminde bir keşfinin gerekliliğini göstermektedir.[10]

Devlet yöneticilerinin Osmanlı tarihi boyunca yakın Ortadoğu[11] coğrafyalarındaki diğer devletlerden farklı olarak yönetimde merkezileşmeyi yüksek düzeyde başarıyla sağlamış olmalarının sebepleri, Mardin tarafından işlenmiştir. Ayrıca örneğin toplumsal bütünleşme,[12] kaynakların dağıtımında merkezî dev-

---

yunca Avrupalı muadillerinden daha önemsiz olmayan bir gücü kontrol ettiğini belirtmektedir. Osmanlı toplumunda sosyal ve siyasal hayatın Şarkiyatçı algılayıştaki gibi hiç de durgun bir karakter arz etmediğini, aksine oldukça dinamik bir toplumsal yeniden üretim mekanizmasının –aksamaların her toplumdakine benzer nesnel sebepleri olsa da– pek çok kurumsal yapıda çalıştığını iddia eder (2000). 19. yüzyıldaki pek çok gelişmeyi ise Mardin'in klasik eserinden takip edebilmekteyiz. Siyasal krizlerini çözecek çok başarılı kurumsal mekanizmalar üretemese de, yepyeni bir siyasal dil ve 'hürriyet' gibi modern fikri kendi siyaset teorisi içinde icat etme becerisi gösteren bir memur-aydınlar tabakası (literati) ve yeni bir Avrupaî bürokratik elit grubu söz konusudur (1998a). 19. yüzyılda Osmanlı'da din, ideoloji ve bilinç yapıları arasındaki etkileşim ve ilişkilerin çevredeki yankıları üzerinden ayrıntılı bir tahlili Mardin'in başka bir eserinde mevcuttur (1999: 165-231). Savunmacı bir tavırla, Osmanlı 19. yüzyılını geniş çaplı değişimlerin yaşandığı bir burjuva yüzyılı yönetim sorunu olarak değil de, devlet aklının uygulamalarının başarılı bir örneği olarak görmenin hatalarına ise bir başka çalışmada değinilmiştir. Buna göre, geniş bir imparatorluk coğrafyasına hükmeden devlet, esasen bunları bir arada tutma başarısızlığını ispat etmiştir. Yazar bunun nesnel gerekçelerini değişik karşılaştırmalı istatistiklere başvurarak ortaya koyar (Zürcher, 2005a: 63-79). Aynı sorunun 20. yüzyıl başlarında yeni siyasal elitlerin fikirlerinin muhtevasındaki resmini Mardin'in bir diğer çalışmasından da izlemek mümkündür (2000b).

[10] İlber Ortaylı'nın bir tespitinin bu bağlamda hatırlanması önemlidir: "Sosyal değişme esas itibariyle Rönesans'ta fark edilen bir olgu ve buna bağlı olarak edinilen bir bilinçtir" (200: 37). Ortaylı, devamında ise, Osmanlı'nın bu sürecin ne kadar içinde olduğunu şöylece belirtir: "Türkiye Doğu'daki değişme bilincinin doğduğu yerdi, zira bu tarihsel koşullarda bu tarihsel bilince sahip olmak zorundaydı".

[11] Oryantalist akademilerin ürettikleri Ortadoğu, Yakındoğu, Uzakdoğu gibi değer ve paradigma bağımlı terimlerin terk edilmesi gerektiğini düşünüyorum. Makalede bu haliyle geçtiği için kullanmak zorunda hissetsem de, Batı Asya teriminin daha iyi kavramsal öneriler ortaya konuluncaya kadar –geçici olarak– daha uygun olduğu inancındayım.

[12] Sosyal bütünleşme varsayımı Mardin'in makalesinin önemli kalkış noktalarından birisidir. Fakat yakın zamanlarda ortaya atılan bir görüşe göre, sosyal süreçlerdeki farklı bütünleşme düzeyleri arasında bazı ayrımların konması gereklidir. Örneğin Habermas, çağdaş toplumlardaki 'kriz'i doğru kavramak isteyen bir sosyal bilimin sosyal bütünleşme ile sistem bütünleşmesi arasında pratik ve anlambilimsel bir ayrım yapmasını gerekli görür. Çünkü hayat dünyası ile sistem dünyasının ontolojik parametreleri birbirinden farklı kurallara bağlıdır. Özellikle bürokrasi, monetarizasyon ve teknolojik süreçler aracılığıyla hayat dünyası sistem dünyasının sömürgeleştirme tehdidi altındadır (Habermas, 2001: 756-772). Toplumsal bütünleşme ile sistemsel bütünleşme arasındaki ayrımı Giddens da yapar. Mardin'in makalesindeki 'bütünleşme' kavramı ve bunun normatif içeriği sistemsel bütünleşme kavramına daha yakındır ve zikredilen bu ayrıma gitmez. Bütünleşme sürecinin iki düzeyi, hem eylemin karşılıklı bağımlılığına hem de sistemin yeniden üretimi için gerekli olan aktörler ve kolektiviteler arasındaki düzenli ilişkilerin ve pratiklerin karşılıklılığına işaret eder. Sosyal bütünleşmenin yapılaşan yapılar ve yapılandıran yapılar içinde, bireysel eylemin karşılıklılığı temelinde oluşması, eylemlerin ifade edilememiş koşulları ve niyetlenilmemiş sonuçları açısından sistemin ve aktörün kendini yeniden-düzenlemesinin de bir aracıdır. Bu nedenle, sosyal bütünleşme süreçleri, çok katlı bir karşılıklılık ve refleksif kendini yeniden-düzenleme ve dengeleyici nedensel döngüler içinde gerçekleşir. Bu bütünleşme süreci ayrıca sosyal hayattaki konsensüs ve iç-bütünlükle aynı anlama gelmez (Giddens, 2005: 221-227).

letin rolünün artışının siyasal ve sosyal sonuçları, kaynaklara ve artı-değere merkez-kaç güçler tarafından el konulması sorununa merkezin geliştirdiği 'çareler', merkezde hâkim bir kültürel ve sembolik düzenin ve dinin meşru yorum tekelinin devletçe kontrolüne verilen önem gibi mevzular, Mardin'in tezini güçlendirmek için kullandığı diğer örneklerdir. Bunların çoğu ciddi tarihi çalışmalar ve siyaset biliminin bazı kavrayışlarına atıfla temellendirilmiştir. Vergi sistemindeki değişimin getirdiği yeni kurumlar ve tımar sisteminin bozulmasının sonucunda oluşan yeni durum dönüşümün habercisiydi. Örneğin büyük çiftliklerin ve malikâne sisteminin doğuşu, mültezimlerin bu süreçteki yükselişi, ayanların güçlenen konumuna devlet tarafından getirilen önlemler, hukuku belirleme tekelinde devletin geniş imtiyazlı müdahale yetkisinin/alanının sonuçları, Mardin tarafından merkezin tarihî süreç boyunca gittikçe güçlenen konumunun ve çevrenin kurumsal denetim araçlarının örnekleri olarak gösterilir.

Bu iddiaların Osmanlı tarihinin bazı ciddi boyutlarını içermesi, merkez-çevre ilişkisinin Cumhuriyet devrinde de aynı mekanizmalar yoluyla işlediğinin kanıtı sayılamaz. Mardin'in makalesinde, tarihsel sürekliliği mümkün kılan kurumsal mekanizmalar başarılı bir şekilde tespit edilir. Osmanlı ile Cumhuriyeti birbirinden ayıran kopuşlardan çok, merkezin ağırlıklı rolüne daha fazla değinilse de, hukukî otoriteyi kavrama ve temellendirme ile siyaset alanının 'yasa'klarını tanımlama noktasında eski ve yeni rejimin farklılıklarını makaleden çıkarsamak mümkündür. Fakat çalışmanın temel tezi olması nedeniyle, değişmeyen öğe aynıdır: toplumun merkezi olarak iktidar alanı ile bu merkeze doğru yayılma eğiliminde olan çevrenin ortak değer altyapısını temin eden din ve dinî sembolizm, mevcut düzenin arka plan öğesini gösterir ki, bu da, Osmanlı zımnî sözleşmesinin mantığı ve aynı zamanda Osmanlı hürriyet fikrinin de kaynağıdır (Mardin, 2000c: 103-122).

Osmanlı siyasal düzeninde merkez-kaç dinî-sosyal güçlerin idari istikrarı tehdit eden boyutlarını, dinî yorumun meşru tekelini zaman içinde kurumsallaştırarak çözen Osmanlı seçkinleri, memnuniyetsiz grupların taleplerini karşılamakta her zaman yeterli çözümler geliştiremiyordu. Merkez ve çevre arasındaki bu sosyal gerilimin dozunu azaltan önemli iki unsur mevcuttu. İlki toplumun ortak hafızasında kurucu rol üstlenmiş bir gaza fikriyatı ile farklı etnik, dinî ve bölgesel toplulukları merkezî olmayan bir uzlaşma sistemi içinde perçinleyen 'ortak pratikler alanı' mevcuttu. Diğeri ise, bu eklektik bütünleşme düzeyinden daha yüksek bir bütünleştirme siyasetinin yollarını aramayan Osmanlı seçkinleri için, farklı din ve etnisitelerden gelen tebaanın cemaat düzeni içinde tanımlanmış ilişkiler düzenini koruyucu bir hukuki şemsiyenin uygulanmasıydı (Mardin, 2000a: 40-42). Bu tutum tabiîydi çünkü Osmanlı Devleti kozmopolit çok-etnisiteli bir imparatorluk sistemiydi ve din temelinde tanımlanmış cemaatlerin kendi içinde kapalı sistemler olarak yaşamalarına imkân veren bir siyasetin uzun yüzyıllar başarılarını görmüştü. Bu açıdan kendinden önceki Batı Asya imparatorluklarından daha entegre bir yönetim sistemi geliştirebilmişti.

19. yüzyıl bu siyasette belirgin boşluk ve kopuklukların ortaya çıktığı bir dönemdi. Mardin için bu dönem, sistem içinde patronaj düzeninin ve klientalizmin geniş bir alan bulduğu bir zaman dilimidir ki bu, genel toplumsal resmi büyük ölçüde değiştirmiştir. Yeni memur sınıfının halkla daha fazla temas haline geçmesi ile geniş halk kesimleri ile yöneticiler arasındaki ilişkilerde başka bir sınıf öne çıkmıştı. Bu sınıf eşraftı. Eşrafın ve taşra din adamların bu yükselişi ve aldıkları roller sistem açısından pek çok yeniliği getirmişti. Osmanlı reformcu memur sınıfının çevre veya taşraya bu sızma işlemi yeni birtakım yapılar ve yeni çatışma alanlarının oluşumuna neden oldu (Mardin, 2000a: 51-58). Bu dönemde devreye giren çok önemli başka bir faktör vardı ve bu aynı zamanda Cumhuriyet Batılılaşmasının da en önemli ayağını oluşturacaktı; bu, mektepti. Modern okullar, 19. yüzyılın yeni devlet seçkinlerince modern bir devlet kurmanın en önemli aracı olarak görülüyordu. Mardin'in vurgusunu bu kuruma ve ara sınıfa yapmasının bir diğer nedeni de, Batı'daki gibi merkez ve çevre arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde önemli bir yeri olan bir sivil toplum alanının zayıf olduğu inancıdır. Hatta Batı'daki anlamıyla sivil toplum, Osmanlı'da hiçbir zaman mevcut olmamıştı (Mardin, 1995b: 278-300).

Merkez ve çevre ilişkileri içinde, Batı toplumlarının tarihî gelişimi içinde ortaya çıkan sivil toplum alanının çatışmaları azaltıcı ve sosyal gerilimleri düzenleyici işlevinin muadiline Türk tarihinde rastlanmamaktadır. Sivil toplumun Osmanlı toplumundaki *yokluğu* tezinin iki sonucu çıkar Mardin'in çalışmasında: İlkin, merkez ve çevre arasındaki çatışma durumlarında 'ara toplumsal kategorilerin' eksikliği bu çatışmaların fiziki güç araçlarının kullanımı yoluyla ve daha sert yöntemlerle merkezî siyasi tasarruflar lehine çözümlenmesine yol açar. İkinci olarak merkez-kaç çevresel güçlerin denetimi için icat edilmiş bir merkezî ideoloji –özellikle Cumhuriyet döneminde– bu sorunları çözebilmek için seferber edilir fakat tek başına 'ideoloji' bu sorunu çözmeye yetmez.[13] Yaygın olan bir kanaate göre, bu tür ara kurumların varlığına Batı-dışı dünyada yeterince rastlanmaması bu toplumsal formasyonların bir 'kusurudur'. Bu tür açıklamalar dünya tarihinin merkezine yerleştirilmiş bir Batı tarihi kavrayışından türemiştir ve klasik Oryantalizmle neo-Oryantalizmin en başat varsayımıdır (Turner, 1984).

---

[13] Belirtmek gerekir ki, yapısal-işlevselci sosyolojinin sosyal ve siyasal değişim açıklaması, siyasal gelişme sürecini açıklayan istikrarsız kurumsal ağların etkilerini, darbe ve ihtilallerin özgün siyasal kaynakları gibi Batı-dışı dünyaya has iktidar değişimlerini (saray içi darbeler) ve bunun sonuçlarını çözümlemede tatminkâr bir çerçeve sunmaktan uzaktır (Trimberger, 2003: 19-30). Parsons'ın, iktidarı sadece örgütlü merkezî şiddet tekelini kullanma ve belirli bir sınıfın çıkarları olarak yorumlama şekli olarak kullanmasına itiraz etmesi önemlidir. Ancak iktidarın toplumsal işlevlerine aşırı vurgu yapan Parsons, fiziki şiddet yoluyla otoriteye meşruiyet kazandırma çabasını kötü, zayıf ve yoğunlaşmış iktidarın 'miktarı'nın az olduğu (dolayısıyla meşruiyetinin de yaygınlaşmadığı) bir durumun işareti olarak okur. Yine de Batı-dışı dünyada darbelerin yaygın bir iş görme şekli olarak ortaya çıkması, bu siyasal yapıların kırılganlığına işaret ettiği kadar, sosyal güç çatışmalarının farklı boyutlarına da işaret eder (Giddens, 2001: 207-224). Bu nedenle, 'iktidar'ı ve 'gücü' tanımlarken, Batı liberal demokrasilerinin gelişim çizgisini kıstas olarak kullanmak her zaman yeterli bir açıklama düzeyi sağlamayabilir. Bu da devlet ve hukuk alanı içinde farklı siyasal güçler arasındaki ilişkilerin başka bir iktidar alanı mantığı içinde örgütlendiğini ve bireylerin iktidarla girdikleri etkileşim ve güç ilişkilerinin mantığının ve pratiklerinin farklı boyutlarını gösterir.

Doğu Despotizmi modelinin de çıkış noktası olan bu yaklaşım, negatif bir metodolojiyi Batı-dışı sosyal bilim çalışmalarına normatif olarak dayatmaktadır. Son dönemlerde bazı tarihçiler sivil toplumun ve çok işlevli cemaat sisteminin Osmanlı'da kendine özgü şekillerine ve gelişim çizgilerine işaret etmektedirler (Abou El Haj, 2003: 12; Abou El Haj, 2000; Akarlı, 2004: 256-60). Mardin'in sivil toplum çözümlemeleri ile karşılaştırıldığında, bu iddialarla hem uyuşan hem de uyuşmayan taraflar bulunabilir. Mardin'in, Osmanlı'da Batı'daki anlamıyla bir sivil toplum olmadığı, fakat özellikle tarikatlar ve tekkeler etrafında örgütlenen yarı özerk bir ara toplumsal alanın varlığından bahsedilebileceği fakat yine bunun da zayıf bir sivil toplum örüntüsü sergilediği tezi, merkez-çevre geriliminin Osmanlı toplumuna özgü şeklini nitelendirmek için kullanılmaktadır. Merkez-çevre gerilimi açıklaması için bir temel oluştursa da, en azından dinî cemaatler ve toplumun örgütlenme mantığını ifade eden mahalle sistemi ile imparatorluğun tamamına yayılmış vakıflar sistemi aracılığıyla idare alanı içinde ne tür bir mekanizmanın çalıştığı hususları burada dikkatten kaçan diğer konulardır. Merkez ve çevre arasında doldurulmaz bir ideolojik boşluktan bu anlamda söz etmek zordur. Sivil toplumun 'yokluğuna' odaklanan Doğu Despotizmi ve Asya Tipi Üretim modellerini değil de, Osmanlı toplumuna özgü 'var olan' kurum, yapı ve cemaat mekanizmalarını tespit etmenin toplumun aşağıdan resmini vermede daha uygun olacağını Osmanlı toplumundaki özgünlükleri zikreden mezkûr tarihçilere atıfla söylemek mümkündür. Merkez-çevre yaklaşımının geç Osmanlı tarihi ile erken Cumhuriyet Türkiyesi özelindeki sınırlılıkları ve sorunları şöylece özetlenebilir:

1- 'Teori', tarihi açıklamak noktasında fazlaca öne çıkmıştır. Bu nedenle de Osmanlı toplumsal formasyonunun ayrıntılı yapılarını ve bu açıklama çerçevesi içinde, teorinin sınırlılıklarını işaret eden örnekleri ayıklama tehlikesine açıktır. Sosyal-tarihsel gerçeklik, merkezi oluşturan elit gruplarının (Osmanlı tarihi boyunca 'kullarının' mevki ve statülerini tayin eden hükümdarın) perspektifinden bakma eğilimi nedeniyle, otoritenin bakış açısının altında zor ve sömürü ilişkilerini ikincil bir konuma itmeye ve meşru şiddet tekelinin 'doğallığını' yine iktidar merceğinden yorumlamaya meyillidir. Tartışmanın doğası devlet-merkezli bir bakışı içermesi, elitler arası değer mutabakatına sosyal değişimi açıklama hususunda imtiyazlı bir alan biçmesi, bütünleşme ve konsensüs arasında paralellik kurması ile çevreyi bir denetim nesnesi olarak görmesi nedeniyle pek çok açıdan elitlerin perspektifine indirgenmiş bir iktidar kavrayışı merkezlidir. İkinci olarak, düzen sorununun meşruiyet çerçevesi nihai düzeyde, olumlu bir muhteva yüklenmiş bir güç kavramı aracılığıyla ve Weber'in 'belirli bir toprak üzerinde meşru şiddet tekelini kullanan yöneticilerin hukuki tasarrufuna' çok yakın bir yaklaşımla kavranır. Meşru şiddet tekelini talep eden iktidar araçlarının içinde oluştuğu güç alanının ve sembolik düzenin tespiti noktasında ise en azından sosyolojik ve sosyal bilimsel bilginin özerkliği meselesi belirsiz bir konumda kalır (Bourdieu, 1995: 105-107).

2- Toplumsal istikrarın ve dengenin kurucu unsuru olan değerler ve inançlar manzumesini, sadece; a) incelenen toplumsal bağlamdaki seçilmiş ve öne çıkmış eğilimlerin (Weber), b) merkezî alandaki gücü kontrol eden ve fırsatları en iyi şekilde kullanan zümrelerin benlik ifadelerinin iradeci eylem biçimlerine indirgenmesi riskini taşır. Bu çerçevede, mütehakkim değerler, iktidar ilişkileri içindeki roller ve etkileşim unsurları çerçevesinde düşünülür. Çevrenin kendi içindeki süregelen mücadeleler, kazanılmış roller ve Gurvitch ve Giddens'ın deyimiyle 'perspektiflerin karşılıklılığı' merkezdeki görünümleriyle ele alınır.

3- Siyasal güce yüklenen apriori merkezî anlam nedeniyle, yönetenler ile yönetilenler arasındaki bir uzlaşma varsayımından hareket edilmekte ve her iki grup arasındaki iktidar ilişkilerinden kaynaklanan hiyerarşik farkların oluşturduğu çıkar çatışmalarından kaynaklanan kalkışma ve mücadeleler düzen idealinden bir sapma ve sosyal uyumsuzluk sorununa indirgenmektedir.[14] Ayrıca daha geniş plandaki toplumsal ve kültürel çeşitlilik ve farklılıkların sadece siyasal alanla ilişkileri içinde oluşan bir yapı olarak kodlanması tehlikesi de söz konusudur.[15] Osmanlı toplumu yaygınlaşmış bir 'yazı'lı kültürün otoritesi ve gücü ile sabitlenmemiş ve denetlenmemiş (Goody, 2001) geniş bir sözlü kültür toplumu olduğu için çevredeki 'seslerin' içeriklerinde dile geldiği biçimi ile merkezin iktidarının rızayı ne düzeyde örgütlediği ile ilgili geniş bir yorum yapmak da zordur. 19. yüzyıldaki milliyetçilik hareketlerinde 'merkezî' kurumsal ağların aynı zamanda ne kadar kırılgan olduğunun ortaya çıkması bunun bir boyutu olarak değerlendirilebilir.

---

[14] Giddens'ın sistem kuramının iktidar kavrayışına yaptığı ve birçok açıdan Mardin'in incelemesine temel sağlayan bazı kavrayışları da içeren kavramsal eleştirileri için bkz. (2001: 205-224).

[15] Bu noktada bazı notlar düşmek gerekmektedir. Mardin'in Türk sosyal bilimleri için teorilerinin kullanılmasında fayda gördüğü kültürün derin katlarının araştırmacısı olan Bahtin'in (2001, 2004) çözümlemesi ile ilgili bir bahis açmak faydalı olabilir. Bahtin romanın ortaya çıkışının toplumsal koşullarını incelerken, Ortaçağ halk eğlencelerinin ve karnavalların yarattığı çoğulcu, tek-merkezli iktidarları sarsıcı ve romanın çok sesli yapısını ortaya çıkaran duygu ve fikir dünyalarının diyalojik boyutlarını hayranlık verici bir şekilde ortaya koyar. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Mardin'in pek çok kereler zikrettiği (1995a: 262-264) ve Türkiye'de eksik gördüğü yaratıcı düşüncenin oluşmasını engelleyen 'demonik muhayyile'nin yokluğu/bastırılması tezi ile Bahtin'in çerçevesinin nesnel zemini birbiriyle çakışır. Çünkü Ortaçağ Hıristiyan dünyasında kilisenin eleştirisinin de toplumsal bir aracı olan ve Avrupa'daki demonik kültürel arka plandan gelen öğe olan karnavalların 'şeytani' inanca sahip kültürlerden gelen bir geçmişi vardı. Ayrıca 'ölçüsüz halk eğlencesinin', Rabelais romanının sıradan adamının 'ölçüsüz kahkahasına' zemin sağlayan şeytani kültürün ritüeli olan karnavalların, Hıristiyan ahlâk ekonomisinin çileciliği ile çatışması doğaldı. Aynı demonik muhayyilenin ve karnavalesk bir dünyanın Osmanlı'da bulunmaması ile çok-sesli romanın Türkiye'de gelişmemesi arasında bir irtibat bulunduğunu Bahtin'den hareketle çıkarsamak mümkün. Bahtin'in Sokratik diyaloğun monolojik karakterini alt ettiğini düşündüğü söylemsel unsur, Dostoyevski poetikasının en önemli özelliği olan, farklı bilinç yapı ve hallerinin daha derinlikli ve diyalojik karakterini çok-sesli roman içinde ortaya çıkarmasındaki başarısıydı. Yine Bahtin, monolojik söylemin ve tahakkümcü bir hakikat rejiminin bir şekli olarak gördüğü şiirsel söylemi, incelemesinde çok-sesli romanın ve bir açık-yapı olarak diyalojik söylemin karşısına koyar. Osmanlı toplumunda şiirin imtiyazlı yerinin, toplumsal muhayyilenin derinliklerinde doğurduğu yakınlık ve tanışıklığın toplumsal kaynaklarının yetkin bir çözümlemesini veren Andrews'ün çalışması (2000) ise şiir sanatının, Islâm kültürü ile meşbu, demonik muhayyilenin karşıtı bir 'rahmani' muhayyilenin ürünü olduğunu tespit eder. Böylece

Cumhuriyet döneminde merkez-çevre ve bütünleşmemiş toplumsal parçaların muhalefetinin ironik 'geri dönüşü': Etnisite ve din

Merkez ve çevre arasındaki *ideolojik boşluktan* kaynaklanan çatışma ve mücadelenin belirgin olarak öne çıkması Cumhuriyet dönemindedir. 19. yüzyıldaki toplumsal kopukluklar merkez-çevre geriliminin şiddetini artırmış fakat bu sorunun *çözümü* için ilave kurumlar olarak özellikle kayırmacılık, himayecilik, mezhepçilik, korumacılığın farklı şekilleri ortaya çıkmıştır. Hatta önemli bir tarihçinin tespitine göre, 19. yüzyılda meydana gelen gelişmelerden en önemlisi, Osmanlı siyasal düzeninin en önemli ilkesi olan 'adalet'in kavramsal ve pratik olarak geçirdiği değişimdir. Merkezdeki farklı toplumsal tabakalar ve farklı cemaatler arasındaki ayrılıklar arttıkça, çevreye dönük mesajlarını artıran Osmanlı yöneticileri, 'adalet' ilkesini toplumun tamamını 'içerici' bir kavram olmaktan çıkaran ve 20. yüzyıl başlarında küçük köylünün korunması ideolojisine kadar dönüştüren bir siyaset uygulamışlardı. Bu durum, *adaletin ideolojikleştiği* ve iktidarın kendi içindeki bazı sosyal grupları imparatorluğa yabacılaş-

---

bize Osmanlı ve Avrupa kültürü arasındaki farklı estetik gelişme şekillerine dair bir çerçeve verir. Osmanlı toplumunda, farklı birçok heterodoks dinî hareket mevcut olsa da, 'halk' kültürü içindeki sembolik düzen için yapılan mücadeleler sonucu ortaya çıkan çatışmaları çözen ve gerilimlerin dozunu düşüren geniş bir tasavvuf kültürü de mevcuttu. Bunda uzun süre varlığını sürdüren Osmanlı cemaat sisteminin de ciddi bir etkisi vardı. Ayrıca Osmanlı saray kültürü ile halk kültürü arasında aşılmaz farklar yoktu. Buradaki halk ve saray kültüründeki *habitus* değişimi ve farklılaşmasının, Osmanlı'da, Elias'ın (2000, 2002) Avrupa-merkezci teorisinde çizdiği şekliyle farklı sosyal gruplar arasında keskin bir farklılaşma içermemesinin de nesnel kültürel koşulları mevcuttu. Dikkat edilmesi gereken, mutlak hâkim olan Osmanlı sultanını/monarkını, göçebe Türklerin İslâm öncesi bilinçaltını ve farklı toplulukların geçmişten istihraç ettikleri bazı heterodoks inanç formlarını yüzyıllar boyunca 'terbiye' etmiş olan İslâm fıkıh ve tasavvuf geleneğinin etkileşim içindeki varlığıdır. Şiirin Tanzimat sonrası dönemdeki eleştirel işlevi, geleneksel bir öğeyi başarılı bir biçimde dönüştüren yeni bir entelektüel zümrenin *başarısıydı*. Divan şiirinin şekillerini terk ederek modern Türk şiirinin şekillerini oluşturan şairler, yeni şekiller içinde Türk toplumunun kültürel değişim çizgilerini de gösteren bir söylem alanı inşa ettiler. Ayrıca modern Türk devletinin kuruluş sürecinde kitleleri harekete geçiren 'dil' çok-sesli bir romanın dili değil, tek-sesli bir romanın ve özellikle şiirin dili olmuştur ki bu, Türkiye'deki kültürel gelişimin seyrinin Batı'dakinden farklılıklarına da işaret eder. Bütün bu iddialar, merkez ve çevre arasındaki kültürel altyapının büyük ölçüde aynı kaynaktan geldiği fikrini verir. Batı'daki merkez-çevre çatışmasının bir diğer kaynağı olan laikler ile klerikler arasındaki kurumsal farklılığın Osmanlı toplumu için söz konusu olmaması da, Osmanlı'da siyasi ve ruhani otoriteyi kendi şahsında birleştirmiş patrimonyal bir sultanın kendi otoritesini sınırlandıran nomokratik bir İslâmi kültürün içinden çıkmış olmasında aranabilir (İnalcık, 1994: 12-15).

tırdığı bir sürecin karakteristiğiydi (İslamoğlu-İnan, 1993: 19-31). Osmanlı'nın son dönemindeki bu tür sorunların bazıları Cumhuriyet'e intikal etmişti. Fakat Cumhuriyet, aynı zamanda sosyal ve siyasi hayatın temel hukuki kurallarının yeniden tanımlandığı yepyeni kurumları, tanımları ve pratikleri hayata geçiriyordu. Cumhuriyet dönemindeki Batılılaşma pratikleri, merkez ve çevrenin ideolojik ayrışmasını daha da hızlandırmıştı. Bu ayrışmanın temel ekseni ise, din ve devlet diğer bir ifade ile toplum ve iktidar arasındaki kan uyuşmazlığıydı. Bu eksendeki ayrışmanın diğer alt alanları olarak etnisite ve mezhebin görünümleri merkez ve çevre arasında varsayılan tek boyutlu resmi fazlasıyla karmaşıklaştırır.

Günümüzde Türkiye'de bir kültürel sahihlik düşüncesini taşıyan İslâmi hassasiyet sahibi geniş kesimler sistem tarafından dışlandıklarını, ülke nüfusunun önemli bir bölümünü oluşturan Kürt kökenli vatandaşların önemli bir kısmı kültürel ve siyasal temsil haklarını kullanamadıklarını, tarih boyunca merkezle hep gerilimli ilişkileri olan çeşitli Alevi cemaatler ise geniş bir dışlanmaya maruz bırakıldıklarını söyleyerek mustarip oldukları toplumsal ve siyasal sorunları dile getiriyorlar. Kemalist laikçiler ise Cumhuriyet'in 'gerici, yıkıcı ve bölücü' güçler tarafından kuşatılıp yok edilmek istendiğini düşünerek bu tür 'heretizmlerin' iç ve dış 'geriziliği ve bölücülüğü besleyen' kaynakları olduğunu iddia etmektedirler. Mağdurların önemli bir kesimi, özellikle son otuz sene içinde sistem içinde şiddetli siyasal, toplumsal ve hatta askerî çatışmalarla merkezî düzenle karşı karşıya geldiler. Mağdur edildiklerini düşünen İslâmcılar ve Kürtler anayasa ile garanti altına alınmış yurttaşlık haklarını oldukça ironik bir şekilde, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin (AİHM) koridorlarında aramaktadırlar. Geniş bir iç hukuk alanını kapsayan sorunlar, uluslararası hukuk alanının temel bir parçası durumuna gelmiştir. Türkiye'de geniş toplumsal kesimlerden 'merkez'le sorunu olmayan unsur neredeyse yok gibidir. Bu karmaşık resim yukarıda tasvir edilen ve kökleri tarihsel olarak Osmanlı'ya kadar giden bir sorunlar kümesinin özellikle içinde yaşadığımız dönemde, Türk Batılılaşmasının tabii sınırlarını da gösteren bir muhtevaya sahiptir. 1980'den sonra iyiden iyiye beliren bu toplumsal huzursuzluklara, soğuk savaş döneminin sistemsel denge siyasetine alışan zihinsel yapılara sahip elitlerin 'nereden çıktı bunlar' şeklinde özetlenebilecek bir biçimde yaklaşmaları, tarihin ve toplumun işleyişini *hâlâ* Jön Türklerden kalma bir kavram stoku içinde, bir başka deyişle sosyal mühendislik kavramlarıyla idrak ettiklerinin bir şekli olarak da görülebilir. Yine de bugün merkezi temsil eden düşünceyi belirlerken, bir fikir tarihinden ve hikmet-i hükümetin uygulamalarından ziyade, özellikle askerî ve sivil bürokratik alanın ve sermayedarlarla diğer iktidar seçkinlerinin ilişkilerini gösteren ayrıntılı bir resme bakılmak zorunludur. Merkez ve çevre çatışmasının temelinin bir egemenlik ilişkileri alanı içinde cereyan eden bir hadise olması, çok boyutlu ve çok düzlemli bir 'alan' analizini gerekli kılıyor. Şimdi bu konuların merkez-çevre modeli açısından bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağız.

Süreç: Hangi merkez-çevre?

Türkiye'de son yüzyılda, İslâm'ın tarihsel ve toplumsal pratik boyutları içinde yaşadığı dönüşüm ve yeniden şekillenmenin, tarihsel olduğu kadar, felsefi düzlemde de muhtevasına bakılmadan sorunların anlaşılması fazlasıyla zordur. Bu tür bir tarzdan çıkan bilgi sosyolojisi eksenli temellendirmelere hâlâ ihtiyaç duyulmaktadır. Türkiye'deki sosyal bilim çalışmalarında ve diğer entelektüel üretim alanlarında göze çarpan önemli hususlardan birisi bunların, 'sürecin' ayrıntılarını çözümlemekten çok ad koymaya eğilimli olmasıdır. 19. yüzyıl pozitivizminin her şeyi kataloglama eğilimindeki adcılığının (Türkiye'de de) bir salgın gibi yayılması sonucunda, 'İslâm' da daha çok bir ad olarak anılmaya ve unutulan ayrıntılı bir sürecin incelenmesi yerine ad olarak İslâm üzerinde yoğunlaşılmaya başlanmıştır (Mardin, 2004b: 15-20). Mardin'in işaret ettiği bu adlandırma siyasetine yoğunlaşmanın, El-Azmeh'nin de belirttiği, hem bazı siyasal ve toplumsal hareketlerdeki nostaljik özcü geri dönüşleri, hem de kültürel sahihlik söylemlerini beslemesi oldukça yüksek bir ihtimaldir (El-Azmeh, 2003).

Söz konusu İslâm olunca ele alınan meselelerin hangi kavramsal çerçeveler içine oturtulacağı başlı başına sorun haline gelmektedir. El-Azmeh'nin ve Shayegan'ın sahihlik arayışındaki bu hareketlere ironik eleştirilerindeki, bazı İslâmcılıkların Galileo-öncesi bilinçle post-modern bir söylemi veya Galileo-öncesi bilinçle Hegel sonrası bir söylemi sentezleme arayışları tespiti, ad koyma stratejilerinin farklı boyutlarına işaret ediyor (El-Azmeh, 2003: 90, 117). Yine de bu yorumdaki aşırılığı özellikle Türk reformlarının ulus-ötesi etkilerini 1930'lu yıllarda görerek erken bir kritiğini yapmış olan bir düşünürü örnek vererek eleştirmek mümkün.[16] Türkiye tarihinde İslâm'ın şekillenmesindeki istisnailikten örnekler getirerek de bu görüşün birçok tutarsızlıklarına ve eksikliklerine işaret edilebilir (Mardin, 2005). Türkiye'de İslâm'a bakmak için, hem merkezdeki siyasal tutumun İslâm'ın yaşadığı yeniden şekillenmedeki belirleyiciliğine bakmak hem de güç politikaları ile sert yüzleşmelerden etkilenmiş çevredeki İslâm'ın kendine has şekillendirici dinamiklerini tarihsel temele oturtmak gerekiyor. Öncelikle önemli bir tespite başvurmak gerekirse, Kemalizm tecrübesi 20. yüzyılda İslâm'ın sosyal ve siyasal şekillenmesinde ulus-ötesi etkilere sahip olduğu kadar, tarihsel süreçte Türk siyasal tecrübesinin gelişimini, diğer Müslüman toplumlar açısından –Arapmerkezci görüşlerce çoğunlukla atlanılan– merkezî bir yere çekmiştir (Sayyid, 2000: 77 vd.).[17]

---

[16] El-Azmeh'in de kitabında değindiği 'süreçlere' bakan bir düşünür olarak Muhammed İkbal'in görüşleri bu açıdan tam bir istisnadır. El-Azmeh ütopyacı İslâmcılıkların indirgemeci özcülüklerinin aşırılıklarını eleştirirken, kendisi de pek çok konuda evrensel bir eleştirel tutarlılık arayışına girerek Batı-merkezli bir indirgemeciliğe sapıyor. Örneğin İkbal'in çağdaş İslâm düşüncesi içindeki istisnai konumunu teslim eden El-Azmeh, onun da Alman irrasyonalizmi ile reformcu doğalcılığı farklı bir gelenek ve 'modern Arap tarihi' koşulları altında birleştirdiğini iddia ediyor (2003: 162). 'Arap tarihinin koşulları altında' görüşü tamamen bir aşırı yorumdur ve İkbal'in de üzerinde dikkatle durduğu Türk tecrübesinin merkeziliğini görmekten uzaktır. Bir şeyin, onu üst belirleyen tarihî koşullar gösterilerek, gerçek anlamının ortaya konulduğunu düşünmek, böyle bir eleştiriyi üst-belirleyen tarihî koşulları da düşünerek ele alındığında daha anlamlı olabilir. Muhtevanın felsefi değeri, sadece onu üst-belirleyen tarihî koşullara bakılarak anlaşılabilir mi? Bu aşırı determinizm, fikir tarihi çalışmaları açısından ne derecede benimsenebilir? İkbal'in kitabının ayrıntılı bir okuması, El-Azmeh'in bazı Şarkiyatçı klişelere bağlı kaldığını gösteriyor. Vitalist düşüncelerin ve bazı romantik ideolojilerin çağdaş İslâmcılıklar üzerindeki etkileri bilinmeyen bir konu değildir. İkbal'in tarihsel okumasının bu gibi çelişkileri gösterilebilse de, onun sadece Arap tarihinin koşullarına bağlı kalarak düşündüğünü söylemek, kitabını iyi okuyanların gözünde en fazla bir abartı olarak kalacaktır. Eserin Kant felsefesinin, Einstein fiziğinin, Nietzsche'nin vitalizminin, James pragmatizminin sonuçlarını İslâm düşünce ve felsefe

Mardin merkez-çevre ilişkileri bağlamında İslâm'ın konumunu üç aşamalı olarak belirler: Osmanlı'nın kuruluşundan 19. yüzyıla kadar İslâm, devletin en temel kurucu görüşü ve kalkış noktasıydı. Tanzimat sonrasında bu ilişki önce kısmen sonraları daha fazla *askıya alınmış*, Cumhuriyet döneminde ise –merkezî elitlerin ilk kez çevreye bu kadar fazla yaklaştıkları İstiklal Savaşı dönemi istisna olmak üzere– tamamen kopmuştu. Reform sürecinde İslâm, gittikçe çevre ile özdeşleşen savunmacı bir ideoloji konumu almıştı (Mardin, 2000a: 55-73). 1980 sonrası meydana gelen gelişmeler, merkez-çevre arasındaki ilişkinin yeni bir düzeye ulaştığını ve merkez-çevre arasındaki çatışmanın başka sorunlar temelinde yeniden ele alınması gerektiğini, ayrıca klasik tablonun ortadan kalktığını gösteriyor. Kapitalizm ve emperyalizmin çağdaş görünümleri bu yeniden ele almayı zorlayan temel unsurlardır. Endüstriyel kapitalizmin Batılı toplumları geri dönülemez biçimde yatay olarak parçalamasının *eşdeğerine* Türkiye toplumu özelinde rastlamak mümkün değil. Türk toplumunun iktisadi açıdan belirli bir düzeyde yatay olarak parçalanması için 1980 sonrası gelişmeleri beklemesi gerekecekti. Fakat yine de bu kısmi parçalanma, sınıf hareketlerinin belirgin bir düşüş yaşadığı yıllarda meydana gelmesi nedeni ile sınıf siyasetinin Batı'daki etkilerine benzer sonuçlara yol açmamıştır. Türk toplumunun yatay olarak parçalanma ekseni daha çok kültürel temelde meydana gelmiştir. Mardin, merkez-çevre makalesinin son cümlelerinde 1973 yılı sonrası Türkiyesi'ni bekleyen düzen sorunu çerçevesinde gelişebilecek muhtemel tehlikeleri şöyle tasvir etmişti:

> Türkiye için tehlike, kopukluğun bölük pörçüklük taşıyan çizgilerinin devam edip gitmesi değil, daha geniş bir ölçüde, siyasal partiler gibi kapsayıcı ve ulusal yapılar

---

mirası içinde kalarak ele alması, Galileo öncesi bilinçle, Hegel sonrası söylemin sınırlarını fazlasıyla aşar ve istisnalar bilindiği gibi kaideyi bozar (İkbal, 1995). İkbal'in görüşlerinin tarihsel olarak temellendirilmiş farklı ve güçlü bir yorumu için bkz. Hodgson, (1993: 369-374).

[17] Türkiye'de merkez ve çevre arasındaki gerilimin artışında bu tecrübenin sonuçları, yine ulus-ötesi sonuçlara yol açan başka sonuçları doğurmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'nin Birinci Dünya Savaşı sonunda kurulması, İkinci Dünya Savaşı sonrası sömürgesizleşme hareketleri sonucu kurulan diğer müslüman devletlerin pek çoğuna örneklik etmiştir.

> ile sendikalar gibi yatay olarak bütünleşmiş şebekelerin kendi eğilimleri yönünde parçalanmalarıdır (2000a: 76).

Bu tespit, toplumun sistemsel bütünleşme düzeyi konusunda aşırı iyimser bir beklentiden çıkarsanmıştı ve sonuçta Türk toplumu son otuz yıl içinde, kültüralist bir milliyetçilik ekseninde belirli bir ölçüde değişse de, başka pek çok sosyal alanda parçalanmaya devam etmiştir. Laikçilik ve İslâmcılık, Alevilik ve Sünnilik, Türklük ve Kürtlük gibi siyasal ve sosyolojik kategoriler daha çok 'ad koyma' eğilimleri ekseninde, süreçlerden çok konjonktürlere bağımlı bir bilinçle çatışmacı ve kendi perspektifleri tarafında bazı konularda kemikleşen bir kanaatler alanına doğru savrulmuştur. Değişik kültürel sınıf *habitus*ları arasındaki farklarda belirgin bir değişim yaşanmıştır. Bu çatışmanın şiddetlenmesinin en belirgin örnekleri, 1984'ten günümüze kadar farklı şiddetlerde devam eden Güneydoğu ve Doğu Anadolu bölgesindeki silahlı çatışmalar ile 28 Şubat 1997 yılında dönemin İslâmcı-sağcı koalisyon hükümetine TSK tarafından verilen muhtıraydı. Askerî darbelerin özellikle 1960 yılından sonra, toplumsal hareketlerin devlet-merkezli tanımları reddetmesine paralel olarak işlevselleşmiş olması ise iki şeyi göstermektedir: İlki, tarihsel bir ideolojiyi ikmal etmek üzere Cumhuriyet'in kuruluş yıllarındaki Kemalist ideolojinin temel varsayımlarının darbeler kanalıyla korunmuş fakat siyasal alanın karmaşık bir parçalanma süreci daha yaşamış olmasıdır. Zürcher'in 1960-1980 arasını ikinci Türkiye Cumhuriyeti, 1980 sonrasını ise üçüncü Türkiye Cumhuriyeti olarak tanımlaması bu çerçevede haklılık payı taşır (2005: 351-446). İkinci olarak ise, darbe süreçleri askerî vesayetin ideolojik olarak kurumsallaşmasını sağlarken, devlet aklının meşru tanımları içine girmeyen pek çok sosyal hareketin siyaset alanı içinde, sistemle bütünleşmesinin doğal kanallarını tahrip etmiştir. Bu açıdan merkezdeki hâkim elitlerin, özellikle 12 Eylül 1980 sonrasındaki otoriter bir toplumsal destabilizasyonu ısrarlı uygulamaları merkezde ve çevrede pek çok patolojinin oluşumunu tetiklemiştir.

19. yüzyılın sonunda mekâna bağlılıktan çıkarak toplumsal hareketliliğin arttığı bir ortamda, toplumdaki aidiyet sorunlarını şiddetlendiren 'insan yumağının çözülmesi' (Kasaba: 2005: 155) durumu, vatandaşlığın sosyal bağlarını yeniden tesis edecek unsurların icat edilmesi gerekliliğini doğurmuştu. Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren, anayasal vatandaşlık anlayışının, Mardin'in, bireylerin artık sultanın kulları olmaktan çıkarak yeni bir 'kişi onuru' tanımı içinde vatandaşlığa terfi etme olarak tanımladığı konuma gelmesi hiç de kolay gerçekleşmedi. 1960 sonrasında, Cumhuriyet'in kimlik politikaları ile yeni toplumsal hareketlerin gelişme seyri arasındaki makasın açılması, bu anayasal vatandaşlık kavramının da aşırı siyasallaştığı bir siyasal bağlamı doğurdu. Yukarıda bahsi edilen, Türk iç hukuk sistemiyle alakalı çoğu vatandaşlık haklarından kaynaklanan sorunların –özellikle 1980'lerden sonra artan bir eğilimle–

AİHM'nin içtihadına başvurularak aşılması amacının arka planında, bu anayasal vatandaşlık kavramına yönelik etno-politik ve kimlik siyasetleri temelindeki direncin artması ile bağlantılı meseleler vardır. Bu sorunun, aynı zamanda Türk anayasalarındaki devletin ve vatandaşlığın tanımlanması konusundaki kavramsal 'kararsızlıklar'ın yansıması olarak ilk meclisten son meclise kadar toplumsal temsilin düzeylerine bakılarak görülmesi de mümkündür (Yeğen, 2002: 203). Yukarıda bahsedilen, Osmanlı son döneminde 'adalet' kavramının özellikle köylü kesimlerin korunması yönünde yaşadığı anlambilimsel ve pratik değişimle alakalı bilgilerin izinden gidildiğinde, 1960 ve 1980 sonrasında 'adalet'in, devlet iktidarını temsil eden çeşitli toplumsal güçlerin korunması ekseninde, paradoksal bir gelişim gösterdiği de gözlemlenebilir.[18]

Burada hem Mardin'in çalışmalarındaki tespitler açısından hem de yakın tarihin en önemli konuları olması bakımından sorulması gereken bazı araştırma sorularına ulaşılabilir. Bunları şöylece sıralamak mümkün:

1- Hem Osmanlı tarihi boyunca ve hem de daha sonra özelikle İstiklal Savaşı yıllarında merkez ve çevre arasındaki en ciddi *bağı* sağlayan Osmanlı-Türk zımnî sözleşmesi ve onun normatif muhtevası (Mardin, 2004c), Cumhuriyet reformlarıyla terkedilmiş olmasına rağmen, neden 'çevre' toplumsal unsurların muhayyilesinde kesin bir kopuşa yol açmadı ve gerilimli bir süreklilik şeklinde süregeldi?[19]

---

[18] Bu duruma ilişkin yakın tarihten verilebilecek pek çok örnek vardır. Fakat bu örnekler ne tür bir kavramsal şema içine ele alınmalıdır? Bourdieu'nün siyasal ve toplumsal 'engelleme' ve 'dışlama', sembolik şiddet kavramları, merkez-çevre modelinin normatif muhafazakârlığının eksikliklerini aşmak için kullanılabilir. 27 Mayıs darbesi sonucu Adnan Menderes ve üç bakanın idamı ve siyaset alanının yeni kurallarla tanımlanması akla gelen ilk örneklerdir. 12 Mart ve 12 Eylül darbeleri sonrası kurulu siyaset alanının ilkinde kısmen sonuncusunda tamamen tasfiyesi, 2002 genel seçimlerinde tek başına iktidara gelen AK Parti'nin genel başkanı R. Tayyip Erdoğan'ın seçimlerden önce Cumhuriyet'in kurucu ideoloğu Ziya Gökalp'in bir şiirini okuduğu için hapse atılması, kapatılan RP ve DEP milletvekillerinin bazılarının siyaset yapma haklarının ellerinden alınması, 1999 seçimleri sonrası meclise giren başörtülü milletvekili Merve Kavakçı'nın milletvekilliğinin düşmesi ve Türk vatandaşlığından çıkarılması, merkez-çevre ayrımının Mardin'in çizdiği çerçevenin aşınması olarak kabul edilebilir mi? Siyasal dışlama ve siyasal engelleme mekanizmaları merkez ve çevre arasında Mardin'in bahsettiği ideolojik boşluktan kaynaklanan sorunlar olarak da okunabilir mi? 1980 sonrası merkez ve çevrenin tarihsel konumlanmalarından bağımsız, daha heterojen bir toplumsal grubun ortaya çıkması ve bu kesimlerin özellikle liberal, sosyalist veya demokrat kimlikleriyle yeni bir tanınma mücadelesini başlatmaları başlı başına yeni bir gelişme olarak yorumlanabilir mi? Bu soruların cevapları egemenlik ilişkilerinin analizleri kadar bir etik tartışmasını da davet eder ve bu, bu makalenin sınırlarını fazlasıyla aşar.

[19] Hamit Bozarslan, bu konuyla ilgili yazdığı makalesinde Osmanlı döneminde merkezî iktidar ile Kürtler arasındaki ilişkiye temel oluşturan kuralın, Mardin'in tespit ettiği zımnî sözleşme olduğunu belirtir. Fakat Bozarslan Cumhuriyet'in kuruluşunun hemen öncesinde başlayan ve kuruluştan sonra geniş boyutlara ulaşarak devam eden çoğu dinî duyarlılıklı Kürt ayaklanmalarının, bu zımnî sözleşmeyi ayakta tutan tüm şartların ortadan kalktığını gösteren durumlar olduğunu iddia etmektedir. Cumhuriyet'in paradokslarının en dramatik olanlarının başında, Anadolu topraklarını müslümanlaştırarak 'sınıfsız ve imtiyazsız kaynaşmış bir kitle' hayal eden Cumhuriyet seçkinlerinin, bu düşünceyi gerçekleştirecek politikaları hayata geçirdikçe, bu sefer de müslüman toplulukların kültürel temelde yatay olarak parçalanmaları sonucuna yol açan bir gelişmeyle karşı karşıya kalmalarıydı. Bu anlamda Bozarslan'ın tespit ettiği sorunların arka planın-

2- Nüfusun müslümanlaştırılması ile eski rejim döneminin gayri Müslim azınlıklar sorununu 'çözen' ve Sevr günlerini geride bırakan Cumhuriyet elitleri, dinin meşru tanımı üzerindeki tasarruflarını meşrulaştırırken neden dine değil de işlevsel bir ideoloji olarak icat ettikleri 'Batı veya Avrupa' kavramına başvurdular? Bir yandan dinle bağlarını koparırken diğer taraftan dinî söylemin meşru tekeli konusundaki heveskârlıklarından vazgeçemediler?[20]

3- Osmanlı yönetiminin iki önemli kurucu 'fikri' olan 'din ve güçlü monarşi (din ve devlet)' ikilisinden, Cumhuriyet döneminde dinden vazgeçen elitler, 'Cumhuriyet' fikrini neden çoğulculuğun değil de tepeden inmeciliğin yeni bir yorumu olarak formüle etmeyi uygun gördüler? Ayrıca çevrenin 'zımnî mutabakat'a bağlı bilincinin kurucu unsuru olan din yerine uygun bir teklif getiremediler? Milliyetçilik ideolojisi, Batı toplumlarındaki gibi kapitalist pazar süreçleriyle bağlantılı bir siyaset olarak değil de, devletin hukuki ve eğitimsel araçları yoluyla gelişebildi? Bunlara rağmen neden merkez ve çevre arasındaki ilişki bir kopma ile değil de tedrici bir farklılaşma yolunda ilerledi ve merkez ve çevrenin söylemi kendi tarihsel 'standart'larını korudu?

---

daki en ciddi sorun Jön-Türk modernizminin, döneminin sosyal Darwinizminden ve ırkçılıklarından aldığı fikri bakiyenin, çevrenin tarihselliğiyle doğurduğu keskin çatışma idi. Bozarslan'ın yerinde tespitleri, Cumhuriyet kurulduktan sonra artış eğilimi gösteren Kürt ayaklanmalarının temel sebebinin, tercih edilen milliyetçi kimlik ve kültür politikaları olduğunu gösteriyor. Bu önemli analizden, idealist bir konum almadan, şu sonucu çıkarmak mümkün: Kendi seküler kimlik tanımı ve siyasal devrim kararlarıyla İslâm'ın siyasallaşmasının önünü açan bir üst-gösteren olarak Kemalizm, 1924 ve 1928'de Cumhuriyetin kuruluş ilkelerinin pek çoğunu rafa kaldırmasıyla, aynı zamanda Kürt aşiretlerini yerel temelli unsurlar olmaktan çıkarak 'kendi muhayyel milli kimliklerini oluşturmaları' sürecinin de önünü açmıştır (Bozarslan, 2005: 89-121). Bozarslan'ın bazı idealist yorumları ayıklanarak sorunun günümüzdeki boyutlarına baktığımızda, devam eden farklı Kürt hareketlerinde, zımnî sözleşmenin iktidar merkezli olmayan, toplumsal tarihin kendi içinden gelişen bir yorumunun ortaya çıktığını iddia etmek mümkündür. En azından bazı kentsel engelleme ve dışlama mekanizmalarının gelişimine şahitlik etsek bile, ülkenin Kürt nüfusunun önemli bir kısmının Batı Anadolu illerine göç etmesini bu iddiaya bir destek olarak rahatlıkla ileri sürebiliriz. Aynı durum, ütopyacılıktan pragmatizme ya da özcülükten modernizme evrilen bazı İslâmcılıklar için de geçerlidir.

[20] Bu sorunun hâlâ araştırılan önemli bir araştırma alanının en ciddi başlığı olduğunu düşünüyorum. Aydın'ın yetkin incelemesinde (2004) tespit ettiği gibi, İslâm ve bilim ilişkileri üzerine sürdürülen tartışmalar, diğer kültürlerle karşılaştırıldığında, hiçbir toplumda Türkiye'deki kadar etkin siyasal sonuçlara yol açmamıştır. Örneğin "Japon milliyetçiliği ve modernizmi için Japon bilim tarihinin veya Hint modernleşmesi için Hint bilim tarihinin fazla bir önemi olduğu söylenemez. Sadece Çin milliyetçiliğinde, Çin bilim tarihinin, daha doğrusu, Çin biliminin geçmişteki başarıları ve modern Avrupa bilim ve teknolojisine katkısının önemli bir yer tuttuğu görülür. Ancak, Çin'de de bilim ve Konfüçyanizm ilişkisi, İslâm dünyasındaki İslâm ve bilim ilişkisi kadar önemli bir düşünce tarihi konusu değildir... Özellikle Türkiye'de bilim tarihi literatürü; hem resmî milliyetçi düşüncenin, hem de birbiriyle rekabet halindeki farklı kültürel kimlik kurgularının vazgeçilmez bir unsuru olagelmiştir" (age.: 29). Yazarın yazının devamında da vurguladığı gibi, bu durumun bu şekilde gelişmesinde Renan'ın İslâm-bilim ilişkileri konusundaki saldırgan ve Oryantalist tavrının büyük bir payı vardır. İslâm'ın geçmişteki entelektüel başarılarının reddi, İslâm toplumlarındaki sömürgeciliğin dayanağı olarak, ırkçılığın değil de Şarkiyatçılığın gelişmesiyle oluşturulabildi. Bu yüzden Şarkiyatçı söylemin 'İslâm'ı ile Osmanlı-Türk reformistlerinin 'İslâm'ı arasında önemli anlambilimsel benzerlikler ve bağlar vardır (age.: 29 vd.). Dinî söylemin denetlenmesi tekelinin en önemli unsuru olarak din-bilim ilişkileri konusu, hâlâ ciddi bir mücadele alanı ve aracıdır.

4- Kuruluş döneminin temel meselelerinden olan etnisite sorununu, kimliği din temelinde tanımlayarak 'bir süreliğine' *çözen* ve özellikle 1928 sonrasındaki politikalarda Ziya Gökalp'in *Türkleşmek-İslamlaşmak-Muasırlaşmak* formülünü terk ederek kendine Batılılaşmayı formel anlamda da yön olarak çizen merkezî iktidar, bu yeni politikalarını özellikle 1980 sonrasındaki siyasal çatışmalarda meşru bir zemine neden oturtamamıştır?[21]

Bu soruların cevaplarının, kapitalist gelişmenin üretim ve birikim, emek ve sermaye rejimlerinin dönüşümleri, asimetrik siyasal ve kültürel gelişmelerin ve dünya-ölçeğindeki bazı siyasal değişimlerin tarihsel çerçevesine oturtularak verilmesi sorunun başka boyutlarını görmeyi de sağlayacaktır.

Şarkiyatçılığın ve Garbiyatçılığın siyasal görünümleri: Türk Batılılaşmasının açmazları ve iktidar patolojileri

Nesneler, içinde hayat bulup harekete geçtikleri alanları yapılandıran mekanizmalardaki ilişkisel anlamlarla ve bu alanlardaki karşılıklılığın tarihsel bağlamı içinde ele alındığında, üzerlerindeki birkaç katlı örtü kaldırılmış olur.[22] Türkiye'nin siyasal ve toplumsal tarihinin son iki yüzyıldaki gelişimi, özellikle dünya ölçeğindeki büyük katılımcı siyasal güçlerle mücadelesi altında şekillendi. En azından imparatorluk sisteminin yıkılışını ve milli-devletin kuruluş sürecini belirleyen temel faktör, devletin, bu büyük ölçekli siyasal güçlerle girdiği ilişkinin doğasıdır. Türkiye'nin iktidar alanındaki siyasal pratiklerin mantığını belirleyen kurucu öğelerden birisi, siyasal söylemin değişim yörüngesini de belirleyen, Doğu-Batı sorunudur. Bu soruna bağlı bir dünya kavrayışının etkileri teferruatlı bir çalışma alanının konusudur ve bu alandaki bilgilerin muhtevası, sömürgeci yüzyılların başlangıcının hemen öncesine uzanır, sömürgecilik analizleriyle devam eder ve sonuçta sömürgesizleşme süreçlerinin günümüze uzanan boyutlarına bağlantılanır. Şarkiyatçı söylem, Batı-dışını ya ilkel-medeni ayrışmasında billurlaşan bir ırkçılık yoluyla ya da ileri-geri tartışması eksenine oturtulmuş kültüralist bir ötekileştirme yoluyla denetleme amacına matuf bir tarihsel ideoloji olarak son üç yüzyılda kurumsallaştı. Bu denetim söylemini ikame eden, Avrupa-merkezcilik, medeniyetçilik, evrenselcilik gibi fikirler esasen özünde pek çok tutarsızlık barındıran heterojen kavramsal araçlardır. Sömürgeciliğin ve kolonyalizmin fiziki iktidarı ve şiddet araçları altında şekillenen bu ideoloji, sömürgeleştirilen ülkelerde bir dizi karşı Garbiyatçı direniş söyleminin ortaya çıkmasıyla sonuçlandı ve Batı ile Batı-dışında asitmetrik bir kültürel ve siyasal yapılanmanın hem açık olarak ve hem de zımnen önünü açtı. Kısaca ifade etmek gerekirse, Şarkiyatçılığın farklı şekilleri, Batı tarihinin merceğinden yansıyan bazı kültüralist önyargıları farklı iktidar araçları yoluyla siyasetin ve felsefenin kabulleri haline getirdi. Bu sürecin uzun tarihi yazıldı ve yazılmaya devam ediyor (Said, 1978/1995, 1998; Amin, 1993; Latouche, 1993; Hentch, 1996; Chatterjee, 1996; Özel, 2000; Oommen, 2000; Sayyid, 2000; Mutman, 2002; Bulut, 2004; Arlı, 2004; Ahıska, 2005).

---

[21] Şerif Mardin yakın dönemde yazdığı bir yazısında, Türkiye'de devlet denildiği zaman farklı zaman dilimlerinde farklı yapıların anlaşılması gerektiğini belirtir: "Gerçekten tarihimizde bir devlet ananesi olduğu şüphe götürmez, fakat devleti ön plana çıkarırken kendi devletimizin zamanla değiştiğini de unutmamalıyız. Örneğin kendi devletimizin, yalnızca Tanzimat'tan beri geçirdiği istihaleleri anımsarsak şöyle bir tablo ile karşılaşırız: Tanzimat'a kadar devlet, esasında padişaha itaat demekti. Tanzimat yıllarında devlet, Reşit, Ali, Fuat Paşalar gibi etkili devlet adamları demekti. Cumhuriyet devrinde devlet Türkiye'nin vatandaşları noktasında düğümlendi; çok partili sisteme geçtiğimizde devlet zorunlu olarak topluluğun içindeki odak noktalarıyla anlaşma, onlara kaynak dağıtma, bir kompromiler silsilesiyle çalışma anlamını kazandı. Gene bunu da bugünkü Türkiye'de hâlâ kabul etmeyen, kompromiyi bir ihanet gibi görenler mevcuttur" (Mardin, 1998: 14).

[22] "Alan terimleriyle yapılan bir çözümleme, zorunlu ve birbirine bağlı üç uğrak içerir. İlk olarak alanın konumu iktidar alanına göre çözümlenmelidir. Böylece, örneğin edebiyat alanının iktidar alanına dahil olduğu ve burada tahakküm altında bir konum işgal ettiği görülür... İkinci olarak, bu alanda rekabet halinde olan eyleyicilerin ya da kurumların işgal ettikleri konumlar arasındaki bağıntıların nesnel yapısı kurulmalıdır. Üçüncü olarak, eyleyicilerin habitusu, yani belirli toplumsal ve iktisadi koşul türünün içselleştirilmesi yoluyla edindikleri ve söz konusu alanın içinde tanımlanmış bir yörüngede az ya da çok gerçekleşme fırsatı bulan farklı yatkınlık sistemleri çözümlenmelidir" (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 90).

Şarkiyatçı söylem ile sömürgecilik arasındaki ilişkilerin tarihine odaklanmış değişik sosyal ve beşeri bilim disiplinleri içinde yapılan eserlerin yanında, Batı-dışındaki iktidar yapıları ile bu ülkelerde üretilen Batı imajları arasındaki ilişkilerin niteliğiyle ilgili yapılan çalışmalar, Şarkiyatçılık ve sömürgecilik arasındaki ilişkilerin tarihinin, asimetrik karşıtlık içeren bir resmini veriyor (Arlı, 2004: 14-79). Garbiyatçılığın farklı tarihsel süreç ve bağlamlardaki gelişim çizgisinin, Şarkiyatçılığın görece tek parçalı yapısından daha heterojen olması önemli bir farklılıktır (Chatterjee, 1996; Findley, 1999; Sayyid, 2000; Arlı, 2004; Ahıska, 2005). Şarkiyatçı ve Garbiyatçı söylemler, farklı tarihsel süreçlerin ürünü olan fikrî yapılar olmalarının yanında, bunları birbirinden ayıran en temel fark, içinde geliştikleri iktidar alanlarında kurumsallaşmış farklı iktidar mantıklarıdır. Şarkiyatçı söylem Avrupa sömürgeciliğini ikame eden bir ideoloji olarak öne çıkarken, değişik tarihsel tecrübelerin ürünü olan farklı Garbiyatçılıklar ise anti-sömürgeci ve direnişçi milliyetçi ideolojilerin kurucu fikriyatıdır. Biri yayılmacı bir siyasal pratikler silsilesi içindeki ilişkiler temelinde gelişirken, diğeri savunmacı ve kendi iktidar alanını üretebilmenin mücadelesinde, Batı'ya yüklediği anlamlar itibariyle "çift-değerli" bir siyasal alanın içinde hayatiyet bulmuştur.[23]

Garbiyatçılıklar, sömürgeci pratiklere direnişin tarihinde, mücadele ettiği Batı sömürgeciliğinin tarihsel gelişimine temel sağlayan bir modern iktidar mekanizmasını kendi toplumsal ve siyasal bağlamında üretmeye çalışmıştır. Bir başka deyişle Ggarbiyatçılıklar, kendi özgül tarihi içinde, mücadele ettiği 'Batı'nın siyasal ve teknolojik tahakküm araçlarına karşı çıkan fakat özünde 'Batılı olmayan' Batı tarzı bir modern iktidarı bütün toplumsal alanlarda hâkim kılmaya çalışan çift-değerli bir siyasal mantığın muhtevasına bağlıdır. Bu pratiğin 'çift-değerlilik'i, Batı-dışındaki siyasal ve toplumsal gerilimlerin oluşumundaki en temel öğelerden birisidir. Bu mantık içerisinde, modern olana ulaşmak için duyulan iştiyaka korumacı bir kültürelcilik eşlik eder, diğer yandan 'geleneksel' adıyla yeniden icat edilen tarihin bazı görünümlerine karşı nefret ve hınç gelişir, fakat bu hıncın kökeni esasen öz kültüre olduğu kadar, Batı'nın farklı görünümlerine karşı terbiye edilmiş bir başkaldırının siyasal işlevi olarak açığa çıkar.[24] Sömürgeci tarihin sömürülen ülkelerde yarattığı sosyal ve iktisadi tahribatlar, değişik düşünce bozuklukları, örgütlenmiş hınç, siyasal patolojiler (örneğin siyasal nevrozlar) ve kişisel sendromların çarpıcı örnekleri, bu tarihe zor araçlarıyla yapılan müdahalenin yarattığı bilişsel tahribatın sosyal psikiyatrik boyutlarının karmaşıklığını ve genişliğini ortaya koyar (Fanon, 1984).

---

[23] R.D. Laing'in "sahte benlik sistemi" olarak tanımladığı bu "çift-değerli" mantığın en belirgin özelliği "kişinin eylemiyle benlik ifadesi arasındaki çatlak"tır (1993: 95). Shayegan ise Batı-dışı toplumlarda kronikleşen bu mantığı, "iki paradigma arasında çelişki" zamanı yaşayan kültürlerin, kültürel şizofrenileri (Shayegan, 1997: 58-64) olarak tasvir eder.

Bu tahribatı aşmanın toplumsal ve siyasal mücadelesinin düşman unsuru olarak Batı, pek çok Batı-dışı toplumda hem olumlu hem olumsuz, hem kurucu hem de yıkıcı anlamlara sahip olan kavramdır. Therborn'un tespitiyle (1996: 61-64), Batı-dışı dünyanın büyük çoğunluğuna kapitalizm (ve modernleşme) baskı, boyun eğdirme, gasp yoluyla gelmiş ve modernleşmenin Batı-dışı dünyanın geleneksel yapısı içindeki ilk tezahür etme şekli, sosyal ve siyasal açıdan büyük çaplı bir yenilgi ve bunun akabinde yükselen ve aynı zamanda derin travmatik etkileri olan ulusal kurtuluş hareketleri olmuştur. Türkiye'nin durumu ise, standart sosyal bilim çalışmalarının çıkarsamaları içinde pek çok açıdan istisnailik teşkil eder ve özgün bir kuramsal tartışmayı gerektirir. Osmanlı Devleti'nin sömürgeci Avrupa devletleri ile uzun mücadelelerin tarihini de içeren bir geçmişi olsa da, imparatorluğun yıkılışı sonrası kurulan Türk Devleti bu sömürgeci bölüşüm mücadelesine karşı yaptığı milli istiklal harbi sonucu sömürge tarihinin bir parçası olmaktan kurtulmuştur. Bu nedenle, Cumhuriyet tarihi, aynı zamanda 'üçüncü dünya' ve sömürge tarihi çalışmalarıyla Avrupa-merkezci bir Batı tarihi içinde üretilen kuramların pek çoğunun evrensellik iddialarını geçersiz kılar.[25] Bu istisnailiğine karşın, Türkiye'nin siyasal ve sosyal düşünceler ve pratiklerinin tarihinde çift-değerli bir Garbiyatçı söylem, özellikle son iki yüz yıldır gündemin temel unsurlarından birisidir. Türk istiklal mücadelesinin hemen ardından, Kemalizmin Batı'ya yüklediği anlamlar ve "muasır medeniyet seviyesi"ne ulaşılması söylemi, bir yönüyle evrenselci bir ideolojiye bağlanırken diğer tarafından kültürel bir özgülcülüğün (*particularism*) derin izlerini taşıyordu. Müslüman toplumların ırkçılık kategorisi içinde değerlendirilememesinin doğurduğu güçlüklerden dolayı, şarkiyatçı söylemin müslüman toplumların kodlanmasında üstlendiği rolün sonucu ortaya çıkan kanaatler piyasası, Türkiye'de de çeşitli alıcılarını geç Osmanlı döneminden itibaren bulmaya başlamıştı. Yine de buna rağmen, özellikle Türkiye'de Batı'ya ilişkin kavrayışların tedrici bir dönüşüm sürecinde oluştuğunu belirtmek gerekir.

---

[24] Hıncın toplumsal görünümlerine ilişkin oldukça incelikli bir araştırmada ortaya çıkan sonuçlardan birisi, bu duygunun kültürel sistem içindeki yaygınlığıdır. Hınç duygusu, bir yandan aktörlerin başkaldırısını uysallaştırırken diğer yandan bir direniş alanının önünü de açar. Bazen toplumsal dayanışmanın bir formu olur. Pratiklerin mantığının oluşumunda bu duygunun toplumsal derinliğinin Garbiyatçılıklar açısından da ayrıntılı bir incelemesi gerekmektedir (Turner ve Stauth, 1997).

[25] İdris Küçükömer'in Türk istiklal harbini, anti-emperyalist bir mücadele olarak değil de, bir Türk-Yunan savaşı olarak okumayı öneren yaklaşımı da bu istisnailiği farklı bir tartışma temelinde kavramlaştırma girişimi olarak düşünülebilir.

Türk siyasal Garbiyatçılığı, ilkin yeni bir devlet kurulması noktasında başarılı bir işlev üstlenmiştir. Siyasi ve askerî elitlerin değişik halk hareketlerini başarılı bir biçimde organize etmeleri sonucu, Türk Garbiyatçılığı bir siyasal ve toplumsal 'bağımsızlık alanı'nın önünü açabildi. Fakat bu bağımsızlık alanını yapılandıran ilkeler, daha sonradan, kendisine karşı mücadele verilen Batılı standartlardan hareketle tanımlandı. Bu tutum Garbiyatçılığı genel anlamıyla karakterize eden en belirgin özelliğidir. 'Tarihsel gecikmişliği' telafi edecek unsur, daha 'ileride' olanı temsil eden Batı'nın, bu gelişmeyi sağlayan teknik ve sınaî araçlarına sahip olarak ulaşmaktı (Çiğdem, 1996: 43). Bu mantıktan hareketle gelişme sorunu bir üstyapı sorunu, bir form sorunu olarak kodlandı.[26] Üstyapısal modernizasyon öğeleri ve formları Batı'dan *ithal* edilerek, sosyal ve siyasal yenileşme başarılmış olacaktı. 'Hantal ve atıl' 'geleneksel' altyapı unsurları ise tasfiye edilecek ve kültürün canlılığını taşıyan 'kökler'deki bazı öğeler istihraç edilerek Batılı olmayan Batı tarzı bir modern devlet, ulus temelinde yaratılmış olacaktı. Türk reformcularının bu 'hayal'i, Türk Garbiyatçılığının siyasal normunun sosyal mühendisçe, kameralist ve tepeden inmeci eğilimlerini de özetler. Türkiye'deki bu sürecin farklı bir tarihsel bağlamda pek çok açıdan benzer bir örneğini Hindistan özelinde Chatterjee (1996) vermektedir.

Türkiye'de merkezî iktidar alanı, bu çift değerli bilinç yarılmasını kurumsallaştıran bir siyasal pratiği, tedrici fakat hızlı bir faaliyet olarak uygulamaya koydu. Mardin'in çerçevesi içinde bu durum, merkezi oluşturan ve onu yeniden kuran elitlerin 'ideoloji'si olarak tanımlanır. Muasır medeniyet düzeyine ulaşma çabası olarak elitlerce formüle edilen bu görüş, kültüre dönük ayrıntılı bir tasfiyeyi bu iktidar alanının mantığı içinde tanımladı. Tasfiye edilen alanlardan en önemlisi dil alanındaki reformlarda kendini gösterdi ve bu uygulama gelecek nesillerin geçmişle bağlarını trajik biçimde kesti, dildeki anlam zenginliğini sağlayan oyun duygusunu kısırlaştırdı ve anlamın derin katlarının pek çoğunu toplumsal hafızadan sildi (Mardin, 2003: 127-140). Hafızanın tasfiyesi de denilebilecek bu süreç, çift-değerli siyasal Garbiyatçı mantığın bir başka boyutunu (geleneksel kültüre dönük hıncın giderilmesi) oluşturur. Bir diğer 'yeni' arayışının belirdiği alan, daha 'gerçek' bir tarihin gelecek nesillere aktarılmasıydı. Bir millet olarak bu yeni 'hayalî cemaatin' (Anderson, 1993) kurucu öğeleri, Osmanlı öncesi kültürel ve toplumsal köklere aşırı vurgu, bu kültürün evrenselliğini kanıtlama (güneş-dil teorisi gibi) ve özellikle Comtecu bir pozitivizmle Durkhemcı bir tesanütçülüğün farklı boyutlarının karakterize ettiği bazı Avrupai fikri standartlarla bu öğelerin harmanıydı. Yeni rejimin inkılapçı eylemcilerinin psikolojik motivasyonunu, eyleme dönük duyarlılıklarındaki aceleciliklerini ve pratikliklerini sağlayan unsurların önemli nedenlerinden bir diğeri ise, elitlerin geçmişle gelecek arasındaki psiko-ontolojik yarıkta yaşadıkları çaresizlikti (Deniz, 2005: 89-150). Merkezî iktidar alanındaki hukuku belirleme hakkını ellerinde tutan elitlerin bu durumu, toplumda var olan çeşitlilik içinde belirli bir muhalefeti tetiklemenin yanı sıra pek çok uygulamada ciddi bir karşı siyaseti harekete geçirdi. İktidar alanındaki kurucu mantık olan Garbiyatçı siyaset, Batılı formlarla milli 'kök'lerdeki pek çok unsuru yeni bir hafıza olarak topluma önererek yeni iletişim araçlarını bunun için seferber etti (Mardin, 2000f: 143-176; Ahıska, 2005: 101-153, 205-330).[27] Fakat bu tutum, karşılaştığı muhalefet sonucu, zaman içinde aşama aşama geri çekildi ve toplumun değişik katlarından gelen siyasal muhalefetin tepkiselliğine de zemin hazırladı. Yine de belirli düzeylerde hedeflediği kuruculuğu başararak pek çok toplumsal alandaki ortodoksinin standartlarını belirleme tekelini ele geçirdi. İktidar alanındaki çift-değerlilik yeni formlar içinde farklı kültürel ve sosyal alanlarda da egemen hâle gelmeye başladı.

---

[26] Şerif Mardin'in en incelikli çalışmalarından birisi, Tanzimat sonrasında Batılı formların günlük hayattaki görünümlerinin farklı toplumsal katlardaki yankıları üzerinedir (2000e: 21-79). Osmanlıların Batılılaşmayı bir muhtevadan ziyade, bir form sorunu olarak görmeleri pek çok yönüyle modernleşmeci söylemlerin evrenselcilik iddialarının bazılarını tarihsel olarak çürütür. Batılılaşmanın ilk önce askerî modernizasyon, daha sonra günlük hayattaki bazı yatkınlıkların değiştirilmesi, daha sonra eğitimin modernizasyonu gibi 'aşama'ları takip etmesi, 'modern'e yüklenen aşırı anlamların tehlikelerinin farkında olmayı ve öncelikle bakılması gerekenin toplumsal pratikler olduğunu gösterir.

---

[27] Ahıska'nın Garbiyatçılık üzerine çalışması, radyonun özellikle 1930 ve 40'lı yıllardaki Türk siyasal ve sosyal hayatında oynadığı rolle ilgili önemli bir tartışma açıyor. İlave olarak daha sonraki yıllardaki gelişmelerle ilgili yeni bir tartışma zemini sunuyor. Merkezî iktidarın iletişim siyasetinin temelindeki Garbiyatçı öğenin toplum üzerinde kurulmak istenen iktidarın kurumsallaştırılmasındaki rolünü zengin bir belgesel malzemeye dayandırarak bir iktidar dili olarak Garbiyatçılığın 'çocuksu' Batıcılığını ortaya seriyor. Eserde merkezî iktidarın Garbiyatçılığını ortaya koymak için kullanılan kuramsal çerçevenin temelindeki 'fantezi' nosyonunun geçerliliğini kabul etmekle birlikte, yeterli olduğunu düşünmüyorum. Ahıska, benim de tartışmaya çalıştığım Garbiyatçılık kavramının Şarkiyatçılıkla tarihsel bir ontolojik temelde eşdeğer olmadığının kabul edilebileceğini fakat kendi kullanımının Garbiyatçı söylemin aynı zamanda toplumun idaresi ve toplumdaki eşitsizliklerin yok sayılması için işlevselleştirilmiş bir iktidar söylemi olarak düşünülmesi gerektiğini belirtiyor (2005: 72-74). Benim çalışmamda, Garbiyatçılığı (oksidentalizm) sadece cari bilinç ve duygu durumunun saptanması olarak belirlediğimin, fakat aslolanın bu kavramın aynı zamanda bir iktidar ve toplumsal denetim söylemi olarak da görülmesi gerektiğinin altı çiziliyor. Garbiyatçılıkla ilgili temellendirmemde, sorunu kurduğum çerçevenin ilk öğesi zaten iktidar alanındaki ilişkiler üzerinden belirlenen bilişsel değişim, travma ve bir direniş motifi olarak bu düşüncenin siyasal alandaki praksise sunduğu yeni zemin üzerine idi. Garbiyatçılıktaki 'fantezi' öğesine değinmeme rağmen (Arlı, 2004: 22-27) beni ilgilendiren asıl sorun bu fantezinin oluştuğu alanı yapılandıran büyük ölçekli siyasal güçler arasındaki güç mücadelelerinin tarihselliği içinde ve özellikle de alan ve habitus kavramları içinde nasıl temellendirilebileceğidir. Bu açıdan, toplumun denetimi ve iktidarın bu kavrayış aracılığı ile kuruluşu meselesini değil *atlamak* aksine kendi çerçevemi, resmin iki yüzüne odaklanarak, tam da Bourdieucü bir iktidar alanı sorunu olarak kurmaya çalıştım. Ayrıca her iki söylemin karşılıklılığındaki diyalojik perspektifin kaçınılmazlığına da değinmeye çalıştım. Garbiyatçılığı, sadece 'fantezi' kavramının imkânları içinde kodlamanın –içerdiği öznelci sosyolojik kavrayışın sorunları bir tarafa– iktidar ve denetim sorununa işaret etse bile, özellikle tarihsel süreç içinde büyük ölçekli aktörler arasındaki güç mücadelelerini gözden kaçırma riski taşıdığını görmek gerekir. Ayrıca 'fantezi' öğesine ne kadar vurgu yapılsa da, bu fanteziyi meşru kılan keyfîliği yapılandıran tarihsel belirleyicilikleri ve zorunlulukların dayattığı travmatik yüzleşmeleri görmeden her türlü temellendirmenin eksiklikler taşıyacağı kanaatindeyim.

Türkiye'nin günümüzdeki siyasal ve sosyal sorunlarının hâlâ yukarıda çizilmeye çalışılan çerçeve içinde sürdüğünü görüyoruz. Devlet söyleminin zaman içinde yaşadığı değişimin uğrakları, demokrasinin ilkelerine daha fazla vurguyu getirse de, siyasal alanın sosyal çeşitliliğin barış içinde temsil edildiği bir alan olduğunu söylemek için henüz daha erken olduğu görülmektedir. Mardin'in merkez ve çevre arasındaki gerilimli ilişkiye dair ortaya koyduğu resmin 1990'lardan sonra yeni bir evreye girdiğini söylemek de mümkün gözükmektedir. Fakat Türkiye'de siyasal alanda kurulu olan mantığın bağlı olduğu tarihsel içeriğin, toplumsal çeşitliliğin bir zenginliğe dönüşmesi önüne çıkardığı engeller devam etmektedir. Süreç içinde meydana gelen farklılaşma, devlet söyleminin farklı versiyonları ile çevreyi temsil eden ideolojilerin yaşadıkları rol değişimidir. Bu rol değişimini belirleyen unsur, Türk siyaset ve düşünce hayatındaki şekillenmelerin temel belirleyicisi olan ve aşılamayan patolojilerin dayattığı 'zorunluluklar'dır. Siyasî garbiyatçılığın klasik temsilcisi olan merkeze yakın söylemler, 1990'dan sonraki yeni dünyada Batı karşıtı fikirlere yaklaşırken, Batı karşıtı geleneğin en sert temsilcisi olan kesimler zaman içinde siyaset ve kültürde Avrupa standartlarını savunan bir zemine gelmiştir. AK Parti'nin konumu bu açıdan Türk siyasal hayatının yeni bir dönemine de işaret eder. Bu rol değişikliğinin klasik resmi büyük ölçüde değiştireceğini öngörmek zor değil. Mardin, yakın dönemde yazdığı Türk siyaseti üzerine incelemesinde AK Parti'nin iktidara yürüyüş sürecini, Osmanlı modernleşmesindeki köklerinden ele alarak çözümlemekte ve son zamanlarda yaygınlaşan çoklu modernlikler söyleminin tarihsel süreklilik unsurlarını göz ardı eden bakışının ve yüzeyselliğinin bu yürüyüşün ve dönüşümün ayrıntılarını açıklamakta yetersiz olduğunu belirtmektedir (2005: 51). Bu incelemede Mardin, merkez ve çevre çalışmasındaki bazı yorumlarını devam ettirse de, özellikle çevrenin iktidar alanıyla karşılaşması sürecindeki konumunun sadece bir siyasal alan okuması üzerinden yapılamayacağını açıkça ortaya koyar (*age*.: 34-51). Bu nedenle, devlet geleneği söylemi ne kadar 'güçlü devlet' vurgusu yaparsa yapsın, çevrenin (dinin) –siyasallaşma örüntüleri yönünde bir değişim geçirse de– tanınma mücadelesi konusundaki yaratıcılığına temel sağlayan kültürel kaynakların araştırılmasının daha önemli olduğunu belirtmektedir.

Türkiye'deki İslâm'ın bu istisnai konumu, merkezin 'ideoloji' ve güç araçlarının kullanımı yoluyla çevreyi 'dönüştürme' yolundaki çabalarının sadece belirli bir düzeye kadar –üstelik çoğunlukla *kurumsal* düzeyde– başarılı olduğunu gösteriyor. Bu açıdan, Mardin'in son dönemdeki diğer bazı çalışmalarında da belirttiği gibi (1993, 1994a, 1995c, 1997b, 1999b, 2000c, 2003) temel bir ontolojik meşruiyet kaynağı olan "iyi"nin miyarı olarak "tek"in karşı konulamaz gücünün, tüm modernleşme süreci boyunca devam eden 'gerçek' hegemonyasına bakılması gerekmektedir (2005: 52; 1999b: 56). Bu gerçek hegemonya devletin ve toplumun, her değişim uğrağında yeniden şekillenmesinin de temel unsurudur. Kişiliğin oluşumuna temel sağlayan sembolik düzenin kaynağı olarak da imtiyazlı bir kurucu rolü vardır. Ayrıca Osmanlı'dan itibaren süregelen zımnî anlaşmanın devlet merkezli olmayan çeşitli toplumsal türlerine ve aynı zamanda bu anlaşmanın İslâmi ve İran-Orta Asya mirasından gelen öğelerine birlikte bakılması gerekmektedir. (2005: 52; 1995c: 61-81).

AK Parti'nin ezici bir aritmetik çoğunlukla 2002'de iktidara gelmesini, merkezle çevre arasındaki buzların çözülmesi ve çevrenin merkeze kesin ve geri dönüşsüz bir yürüyüşü olarak okuyanların, Mardin'in de belirttiği gibi, bu yürüyüşün tarihsel süreçte yaşadığı kurumsal, söylemsel ve kişiliği kuran arka plan öğeler bağlamında değişimler çerçevesine bunu oturtması gerekmektedir. Bu tür bir çözümleme de zorunlu olarak Türk bürokratının ve Türk sosyal bilimcilerinin *habitus*'u haline gelmiş olan kültürel Oryantalizmlerinden vazgeçmeleri anlamına gelecektir. Muhayyel bir tarih ile ötekileştirilmiş ve baskı altına alınmış bir tarih arasına sıkıştırılmış geleneğin, sosyal hayatın birçok katmanında hâlâ devam etmekte olan boyutlarının tespiti, tarihin ve toplumun gerçekçi bir açıklaması için zorunludur. Günümüzde Türk siyasal hayatındaki dönüşümler ile merkez ve çevre arasındaki ilişkilerin tarihinin doğru bir açıklaması, devlet merkezli çözümlemelerin sınırlılıklarını aşan, Şarkiyatçılığın veya Garbiyatçılığın farklı türlerini yeniden üretmeyen ve kültürel, siyasal ve iktisadi alanları yapılandıran tarihsel güçlerin ayrıntılı ve dinamik bir resmini veren bağımsız bilimsel araştırmalara ihtiyaç duymaktadır. Mardin, yakın dönemdeki (2004) bir mülakatında merkez-çevre modelinin 'bugün' nasıl anlaşılması gerektiğine dair önemli bilgiler vermiştir. Bu bilgiler ile AK Parti'nin Osmanlı modernleşmesinden beri üretilen çelişkiler içinden çıkan gerçekliği üzerine yaptığı incelemenin genel çizgisi arasında önemli bağlantılar vardır. Bu açıklama, Mardin'in konuya yaklaşımındaki farklılaşma düzeyine ilişkin de bir çerçeve verir:

> Bu teorinin kimsenin anlamadığı asıl önemi, moderniteye doğru gidişte Batı'nın sosyal, siyasi ve iktisadi yapılarının entegrasyon şekliyle, bizim benzer yapılarımızın entegrasyon şeklinin farklı oluşuna işaret etmesidir. Bu, özünde toplumsal değişmenin şekilleriyle ilgili bir savdır. Batı'da bu değişim sonucunda sivil toplum öğeleri orta zamanlarda doğmuş bir gerilim örüntüsüne dayanarak ortaya çıkmıştır. Bizde ise bu temel gerilimler farklıdır ve şekil değiştirmiş olsalar da bugün hâlâ siyasî yapıda yankılanmaya devam etmektedir. Bu nedenle, bir metafor olarak merkez-çevreyi önerdim. Bunu, genel olarak çizilmiş hakiki bir çerçeve olarak kabul ettiler. Oysa benim yaklaşımım bu değildi. Hatta şunu diyorum: Daha yumuşak bir metafor olarak ortaya konduğu zaman, tabiî ki zamana göre içi doldurulacak. Bu modelin içinin

> bugün doldurulması ile 20 yıl öncenin koşullarında doldurulması ayrı şeylerdir. Ama bir ana öğe olarak fena değildir. Önemini hâlâ muhafaza ediyor. Ama dediğim gibi, bu ana öğe nasıl doldurulacak, yani içine ampirik bilgileri nasıl koyacağız? Yeni ampirik bilgiler koyduğumuz zaman esniyor mu? Üç aşağı beş yukarı tutuyor gibi. Ampirik bilgilerin türünü de son 20 yıl içinde çok değiştiğini belirtmek lazım. Bu nedenle o açıklama biçiminin hâlâ geçerli olduğuna inanıyorum (2004a: 373).

Bu açıklamadaki en önemli hususlardan birisi, modelin esnekliğine ve tartışma için bir teklif olduğuna yapılan vurgudur. O nedenle makale, arka planında duran tarihsel bilgilerin sağlamlığı nedeniyle alanda çalışanlar üzerinde büyük bir otorite kursa da, yazarının bu otoriteye pek sıcak bakmaması, araştırmacıların sorunların öğrencisi olduğunu hatırlatır. O nedenle Mardin'in kavramlarının tarihsel olarak kurulmuş analitik bir muhtevaya sahip olmaları, araştırmacıları teşvik eder. Ayrıca araştırmacıların içinde çalıştıkları kavramsal veya teorik çerçeveler ne olursa olsun, sorunların tarihselliği içinde temellendirilmesinin zorunluluğuna işaret eder. Davison da, Mardin'in Türk siyaseti üzerine çözümlemesinin geçerliliğini sürdürmesini, önerdiği teorik ve tarihsel olarak tutarlı ve etkili analiz çerçevesinden kaynaklandığını ve yapılmakta olan benzer çalışmalarda benimsenmesinin bu niteliğinden kaynaklandığını iddia eder (2002: 247-252). Mardin'in son dönem çalışmalarındaki, post-Kartezyen ve anlamacı epistemolojilerin kavrayış alanına başvuran tarzı ile klasikleşmiş çalışmalarından itibaren süregelen tarihsel realizmi arasında oluşan denge, merkez-çevrenin ele alınması noktasında da önemli fikirler verir (Arlı, 2004: 81-140).

Siyasi Şarkiyatçılık ve Garbiyatçılık çatışması içine hapsolmuş fikrî geleneklerin kendilerini yeniden yorumlamaları, ülke ölçeğindeki değişim uğrakları kadar dünya ölçeğindeki değişim uğraklarına da bakmak zorundadır. Bu nedenle önümüzdeki yüzyılın merkezsiz iletişim ağlarının toplumları en temel birimlerinden en karmaşık düzeylerine kadar saracağı ve yeniden yapılandıracağı bir yüzyıl olması, yeni bir toplumsal formasyonun dünya ölçeğinde getireceği bir dönüşümü haber vermektedir (Castells, 2005). Merkez-çevre ilişkilerinin dönüşümünde iletişim yapılarının en etkili öğelerin başında gelmiş olması, yeni yüzyılın kapsamlı ve büyük iletişim devriminin daha geniş ölçekte bir dönüşümü getireceğini göstermektedir. Bu dönüşüm, 1990'lardan sonra hızlanarak artmaktadır. Kültür, kimlik, ekonomi, siyaset gibi tüm alanları yeni yapılandıran bu devrimin siyasal alanda yapılaşmış tarihsel ilişkileri de yeniden yapılandırıyor olması, merkez-çevre ilişkilerinin yeni şekillenme izlerinden en önemlisi olacaktır.

Sonuç yerine

Merkez-çevre modelinin kritiğine son söz olarak, siyasal, sosyal ve iktisadi sistem içindeki üç önemli unsura dikkat çekmek istiyorum. Nesneler ve kavramlar arasındaki ilişkiselliğin tarihsel boyutu, Bourdieu'nün güçlü kavramı olan 'alan'ın zaman ve mekân içinde oluşmakta olan yapısının bir ifadesidir. Bir alanın oluşumu ve özerkleşmesi; alan içindeki aktörlerin, kolektif grup ve öznelerin mücadeleleri, çıkar çatışmaları ve bunun karşılıklı belirleyicilikleri, fırsat ve kaynakların değişik sermaye türleri içinde sembolik bir güce tahvili gibi farklı düzeylerdeki pek çok mekanizma ve habitusun karşılaşma süreçleri içinde gerçekleşir. Eylemin mantığının şekillenmesindeki temel belirleyici olan iktidar alanının yapısı da, tarihsel bir araştırmayla belirlenebilir. Bu tarihsel araştırma alanını kuran ilke, konum, çıkar, mekanizmaların tespitiyle başlar, özerklik düzeylerinin ve eşiklerin belirlenmesiyle devam eder ve belirli ortodoksiler temelinde oluşan engelleme, dışlama, bütünleşme ve stratejilerin karmaşık ve doğurgan bir yapı içindeki etnografik dağılımını ortaya çıkarır. İktidar alanı, diğer toplumsal alanlar üzerindeki egemen konumu nedeniyle, toplumsal sembollerin tekeli için yürütülen mücadelenin de ana odağı olarak gerçek mücadelenin alanıdır. Bu alanın yeniden üretimini sağlayan kültürel, sosyal, eğitimsel mekanizmalar bireysel ve kolektif habitusu yapılandıran ve aktörlere bu mücadeleler içindeki stratejilerin mantığını kazandıran karmaşık, özerk ve doğurgan bir yapıdır (Bourdieu, 1999: 93-227; Bourdieu ve Wacquant, 2003: 49-133). Türk siyaset alanının tarihî süreç içindeki gelişiminin tespitinde bu kavramsal araçların kullanılması, başlangıç adımı olarak sosyolojik resmi ortaya koyar. Fakat bu resmin hemen ardından yapılması gereken bir diğer faaliyet, siyasetin bir özgürleşme pratiği mi (*praxis*) yoksa bir sanat mı (*techne*) olduğu noktasındaki etik bir tartışmadır. Merkez-çevre arasındaki ilişkilerin geçerliliğinin test edilmesi için yapılacak ampirik çalışmaların kalkış noktasının yukarıda çizilmeye çalışılan boyutları sorunun bir yüzüdür.

Sorunun diğer yüzü, iktisadi alandaki kaynakların, artı-değerin ve toplumsal ürünün adaletli bölüşüm ilkeleri çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Günümüz Türk toplumunun yaşadığı kronikleşmiş iktisadi ve siyasi bunalımların kaynağına ilişkin bir araştırmada bu tartışma ve analizlerin eş-zamanlı yapılması bir gerekliliktir. Falk'un isabetle tespit ettiği gibi, 1990'lardan sonra kendine özgü yolsuz bir kapitalizmin geliştiği Türk toplumunun, bu sorunu yırtıcı kapitalizmin ve sosyal adaletin gerçekçi bir tartışmasını yapmadan aşması imkânsızdır (Falk, 2002: vıı-xvıı). Bu nedenle, merkez ve çevre arasındaki ilişkinin gerilimli tarihinin şimdiki uğrağındaki en temel sorun, bu yapı içinde kurumsallaşmış bir sömürü eleştirisidir. Merkez-çevre modeli üzerinden yapılacak bir egemenlik eleştirisinin zorunluluğu kadar, bir kumarhane kapitalizmi aracılığıyla kurumsallaştırılmış iktisadi egemenlik örüntüsünün daha arka planda bir mesele değil en az siyasal alandaki sorunlar kadar ciddi bir mesele olduğu açıktır. Bugün Türkiye'deki iktisadi alanı oluşturan aktörler arasındaki mücadelelerin yorumlanması faaliyeti, devletçi bir himayecilik ile piyasa egemenliğini ilan eden neo-liberalizmin, ihtiyaçların ahlaki içerimlerini yok sayan düalizmi içine hapsolmuştur. Fakat ihtiyaçların karşılanması, ne tamamen devlete ne de piyasanın kurallarına terk edilemeyeceği gibi, esasen bu, tüketim ve ihtiyaçlar arasındaki içsel bağı doğru kavramış bir sosyal politikanın konusudur (Buğra, 2003).

Toplum, Bourdieu'nün sıkça belirttiği gibi, kaynakları ve fırsatları aynı şekilde gücü ve egemenliğin farklı formlarını da eşitsiz dağıtır. Bu nedenle, Türkiye'deki merkez-çevre sorununun muhtevasını ortaya koyan araştırmacılar, çok kabaca söylenecek olursa, insanın geçimi ile insanın özgürleşmesi arasındaki içsel bağa dikkatle eğilmek zorundadır. Bu resmi tamamlayacak üçüncü unsur ise, Oryantalist bir siyasal ve kültürel yargılama mantığını yapılandıran alanların tartışmaya açılmasıdır. İçselleştirilmiş bir Oryantalizm aracılığı ile baskılanan, dışlanan, değişik sembolik şiddet araçlarıyla engellenen insanların konumlanmaları, merkez ve çevre ilişkileri tarihinin önemli bir yekûnunu oluşturur. Özellikle iktidar alanının Türkiye'deki özerklik düzeyi ve diğer alanlar üzerindeki baskı yeteneği düşünüldüğünde bu tartışma daha da önemli hâle gelmektedir. Bu nedenle bu alanın ortaya çıkış ve dönüşüm sürecindeki Oryantalist bakiye hâlâ eleştirilmeyi beklemektedir.

Şerif Mardin bundan otuz üç yıl önce yazdığı köşe taşı niteliğindeki merkez-çevre incelemesinde, Türkiye'yi bekleyen sorunu; "...siyasal partiler gibi kapsayıcı ve ulusal yapılar ile sendikalar gibi yatay olarak bütünleşmiş şebekelerin kendi eğilimleri yönünde parçalanmaları" (2000a: 76) riski olarak tespit etmişti. Belki de bugün Türkiye'yi bekleyen mesele, toplumdaki sosyal ve kültürel parçalanmaların kaynaklarını tespit ederek bunları güçlü bir demokrasi anlayışı içinde bütünleşmeye doğru teşvik edecek bir siyaset alanının oluşup oluşmayacağıdır. Bu siyasi alanın aktörleri ise, kendi tarihinin zenginliklerini kabullenerek barış içinde yaşayan bir toplumu oluşturacak bir siyasal sistem ile katılımcı bir ilişkiler ağını oturtacak ve bütün bunları yine toplumun kendi irade ve kültürel/toplumsal enerjisiyle başaracak bir değişim süreci olarak idrak edecek yeni bir iletişim alanını oluşturmayı başarabilmelidir. Aksi bir gelişmenin, gelmekte olan hız ve risk çağında, Türkiye'yi sıradan bir ulus-devlet statüsüne hapsedeceği gibi, merkez ve çevre arasındaki gerilimin ise artık fars olarak tekerrür edeceği bir toplumsal yapıyı ortaya çıkarması muhtemeldir. Egemenlik eleştirilerinin, hemen ardından etik bir tartışmayı ve zengin bir tartışma kamusunu takip etmesi, bu eleştirilerin sonuçlarının, muhayyel değil doğru tespit edilmiş bir tarihsel ve toplumsal bağlama yerleştirilmesiyle ancak anlamlı hale gelebilir.

KAYNAKÇA

Abou El Haj, Rifa'at Ali (2000) *Modern Devletin Doğası: 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Oktay Özel-Canay Şahin, Ankara: İmge Yayınları.

— (2003) "Sa'id'in *Şarkiyatçılık*'ından Bu Yana Batı Asya ve Kuzey Afrika Çalışmalarında Tarih Yazıcılığı", çev. Selen Göbelez, *Marmara Üniversitesi Türklük Araştırmaları Dergisi*, Sayı 13-14, s. 7-28.

Ahıska, Meltem (2005) *Radyonun Sihirli Kapısı: Garbiyatçılık ve Politik Öznellik*, İstanbul: Metis Yayınları.

Ahmad, Aijaz (1995) *Teoride: Sınıf, Ulus, Edebiyat*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Alan Yayınları.

Akarlı, Engin Deniz (2004) "Lübnan'da İki Vakıf Davası Işığında Son Osmanlı Döneminde Hukuk, Cemaat ve Kimlik", (der.) S. İlkin, O. Silier, M. Güvenç, *İlhan Tekeli İçin Armağan Yazılar* içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 237-262.

Amin, Samir (1993) *Avrupamerkezcilik: Bir İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Mehmet Sert, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Anderson, Benedict (1993) *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.

Andrews, Walter G. (2000) *Şiirin Sesi, Toplumun Şarkısı*, çev. Tansel Güney, İstanbul: İletişim Yayınları.

Arlı, Alim (2004) *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, İstanbul: Küre Yayınları.

Aydın, Cemil (2004) "Türk Bilim Tarihi Yazımı'nda 'Zihniyet', 'Din' ve 'Bilim' İlişkisi: Osmanlı Örneği", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt. 2, Sayı 4, s. 29-44.

Bahtin, Mihail M. (2004) *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Metis Yayınları.

Bakhtin, Mikhail (2001) *Karnavaldan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, (der. ve önsöz: Sibel Irzık), çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bourdieu, Pierre (1995) *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*, çev. Hülya Tufan, İstanbul: Kesit Yayınları.

— (1999) *Sanatın Kuralları: Yazınsal Alanın Oluşumu ve Yapısı*, çev. N. Kamil Sevil, İstanbul: YKY.

Bourdieu, Pierre ve Loic J.D. Wacquant (2003) *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bozarslan, Hamit (2005) "Türkiye'de Kürt Milliyetçiliği: Zımnî Sözleşmeden Ayaklanmaya 1919-1925", (ed.) Erik Jan Zürcher, *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 89-121.

Buğra, Ayşe (2003) *Devlet-Piyasa Karşıtlığının Ötesinde: İhtiyaçlar ve Tüketim Üzerine Yazılar*, 2. Baskı, çev. B. Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bulut, Yücel (2004), *Oryantalizmin Eleştirel Kısa Tarihi*, 2. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları.

Castells, Manuel (2005) *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür: Ağ Toplumunun Yükselişi*, cilt. 1, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Chatterjee, Partha (1996) *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İstanbul: İletişim Yayınları.

Çiğdem, Ahmet (1996) "Marx, Marxizm ve Ötesi", *Birikim*, Sayı 84, s. 39-45.

Davison, Andrew (2002) *Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Deniz, Faruk (2005) "Türkiye'de Batıcılık Tasavvurunun Gelişimi ve Dönüşümü", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, 172 s.

El-Azmeh, Aziz (2003) *İslamlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları.

Elias, Norbert (2000) *Uygarlık Süreci: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler*, cilt. 1, çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim Yayınları.

— Elias, Norbert (2002) *Uygarlık Süreci: Sosyo-Oluşumsal ve Psiko-Oluşumsal İncelemeler*, cilt. 2, çev. Erol Özbek, 2. Baskı (2004), İstanbul: İletişim Yayınları.

Falk, Richard (2002) *Yırtıcı Küreselleşme*, çev. Ali Çaksu, İstanbul: Küre Yayınları.

Fanon, Frantz (1984) *Yeryüzünün Lanetlileri*, İstanbul: Burhan Yayınları.

Faroqhi, Suraiya (2004) "Krizler ve Değişim: 1590-1692", (ed.) Halil İnalcık ve Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi 1600-1914* içinde, cilt. II, çev. Ayşe Berktay, İstanbul: Eren Yayınları, 543-757.

Findley, Carter V. (1999) *Avrupa'da Bir Cevelan: Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*, çev. A. Anadol, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Genç, Mehmet (2000) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Giddens, Anthony (2001) "Talcott Parsons'ın Yazılarında 'İktidar'", *Siyaset, Sosyoloji ve Toplumsal Teori* içinde, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları, 207-224.

— (2003) *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Eleştirisi*, çev. Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız, İstanbul: Paradigma Yayınları.

— (2005) *Sosyal Teorinin Temel Problemleri: Sosyal Analizde Eylem, Yapı ve Çelişki*, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Goody, Jack (2001) *Yaban Aklın Evcilleştirilmesi*, çev. Koray Değirmenci, Ankara: Dost Yayınları.

Gulbenkian Komisyonu Raporu (2003) *Sosyal Bilimleri Açın: Sosyal Bilimlerin Yeniden Yapılanması Üzerine Rapor*, 4. Baskı, çev. Şirin Tekeli, İstanbul: Metis Yayınları.

Habermas, Jürgen (2001) *İletişimsel Eylem Kuramı*, cilt. 1-2, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Hentch, Thierry (1996) *Hayali Doğu: Batı'nın Akdenizli Doğu'ya Politik Bakışı*, çev. Aysel Bora, İstanbul: Metis Yayınları.

Hodgson, M.G.S. (1993) *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, cilt. III, çev. Metin Karabaşoğlu vd., İstanbul: İz Yayınları.

İkbal, Muhammed (1995) *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N.A. Asrar, İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

İnalcık, Halil (1994) "'Sultanizm' Üzerine Yorumlar: Max Weber'in Osmanlı Siyasal Sistemi Tiplemesi", çev. Kemal Aydın Akagündüz, *Dünü ve Bugünüyle Toplum ve Ekonomi*, Ekim, Sayı 7, s. 5-26.

İslamoğlu-İnan, Huricihan (1993) "Mukayeseli Tarih Yazını İçin Bir Öneri: Hukuk, Mülkiyet, Meşruiyet", *Toplum ve Bilim*, Sayı 62, s. 19-31.

Kara, İsmail (2003) *Din ve Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Kasaba, Reşat (2005) *Dünya, İmparatorluk ve Toplum: Osmanlı Yazıları*, çev. Banu Büyükkal, İstanbul: Kitap Yayınevi.

Keyder, Çağlar (1995) *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, çev. Sabir Yücesoy, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Laing, Ronald D. (1993) *Bölünmüş Benlik*, çev. Selçuk Çelik, İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Latouche, Serge (1993) *Dünyanın Batılılaşması*, çev. Temel Keşoğlu, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Layder, Derek (1994) *Understanding Social Theory*, London: Sage Publications.

Mardin, Şerif (1967) "Historical Determinants of Stratification: Social Class and Class Conciousness in Turkey" *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Sayı 22, s. 111-142.

— (1983) *Din ve İdeoloji*, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

— (1993) "Türk Tarihinde Nakşibendî Tarikatı", çev. Özden Arıkan, (ed.) Richard Tapper *Çağdaş Türkiye'de İslam* içinde, İstanbul: Sarmal Yayınları.

— (1994a) "Culture, Change and the Intellectual: A Study of the Effects of Secularization in Modern Turkey: Necip Fazıl and the Nakşibendi", (ed.) Şerif Mardin, *Cultural Transition in the Middle East* içinde, Leiden: E.J. Brill.

— (1994b) "Cumhuriyet ve Hafızalarda Yaşayan Bir Devlet", *Görüş: Türkiye Sanayiciler ve İşadamları Derneği Yayın Organı*, Soli Özel'le Söyleşi, Eylül-Ekim, Sayı 16, s. 34-37.

— (1995a) "'Aydınlar' Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi", *Türkiye'de Din ve Siyaset* içinde, Makaleler 3, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 255-265.

— (1995b) "Civil Society and Islam", John A. Hall (ed.), *Civil Society: Theory, History, Comparison* içinde, Cambridge: Polity Press, 278-300.

— (1995c) "İyiler ve Kötüler", Mustafa Özel (der. ve çev.), *Tarih Risaleleri* içinde, İstanbul: İz Yayınları, 61-81.

— (1997b) "Osmanlı'da Devlet Gücünün Söylemi Olarak Türkçe Üzerine: Giriş Niteliğinde Geçici Notlar, (Bölüm1)", çev. Yurdanur Salman ve Deniz Hakyemez, *Cogito*, Sayı 12, s. 267-278.

— (1998a) *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

— (1998b) "Devlet ve Kompromi", *Sözleşme*, Ocak, Sayı 3, s. 13-14.

— (1999a) *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, çev. Metin Çulhaoğlu, 7. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

— (1999b) "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler", çev. Nurettin el Hüseyni, (ed.) Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusak Kimlik* içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 54-69.

— (2000a) "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Çevre-Merkez İlişkileri", çev. Şeniz Gönen, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* içinde, Makaleler 1, 8. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 34-76.

— (2000b) *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908*, 7. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

— (2000c) "Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet", çev. Mehmet Özden, *Türk Modernleşmesi* içinde, Makaleler 4, 8. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 103-122.

— (2000d) "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", çev. Mehmet Özden, *Türk Modernleşmesi* içinde, Makaleler 4, 8. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 177-195.

— (2000e) "Tanzimat'tan Sonra Aşırı Batılılaşma", *Türk Modernleşmesi* içinde, Makaleler 4, 8. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 21-79.

— (2000f) "Türkiye'de İletişimin Modernleşmenin Erken Safhası Üzerine Bazı Notlar", çev. Gökhan Çetinsaya, *Türk Modernleşmesi* içinde, Makaleler 4, 8. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 143-176.

— (2003) "Adlarla Oyunlar", (ed.) Ayşe Saktanber ve Deniz Kandiyoti, *Kültür Fragmanları: Modern Türkiye'de Gündelik Hayat* içinde, çev. Zeynep Yelçe, İstanbul: Metis Yayınları, 127-140.

— (2004a) "Şerif Mardin ile 'Türk Siyaset Düşüncesi' Üzerine", Söyleşi, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt. II, Sayı 1, s. 399-422.

— (2004b) "Adlandırma Sorunu", (ed.) Y. Sezai Tezel ve Wulf Schönbohm, *Dünya, İslâmiyet ve Demokrasi* içinde, Ankara: Kadim Yayınları, 15-20.

— (2005) "Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslami İstisnacılığı", *Doğu Batı*, yıl 8, Sayı 31, s. 29-52,

Mouzelis, Nicos (2000) "The Subjectivist-Objectivist Divide: Against Trancendence", *Sociology*, cilt. 34, Sayı 4, s. 741-762.

— (1995) *Sociological Theory: What Went Wrong?*, Routledge: Kegan Paul.

Mutman, Mahmut (2002) "Oryantalizm/Şarkiyatçılık", (ed.) Uygur Kocabaşoğlu, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* içinde, cilt. III, İletişim Yayınları, İstanbul.

Namık Kemal (2005) *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*, Bütün Makaleleri 1, (haz.) Nergiz Yılmaz Aydoğdu- Ismail Kara, İstanbul: Dergah Yayınları.

Oommen, T. K. (2000) "Changing Modes of Conceptualising the World: Implications for Social Research", (der.) Partha Nath Mukherji, *Methodology In Social Research* içinde, Yeni Delhi, Thousand Oaks, Londra: Sage.

Ortaylı, İlber (2001) "Onsekizinci Yüzyıl Osmanlı Düşüncesi", (der.) Mehmet Ö. Alkan, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* içinde, cilt. I, İstanbul: İletişim Yayınları.

Özel, Mustafa (2000), "İktisadi Oryantalizmin Sonu", *Divan: İlmi Araştırmalar*, Yıl 5, Sayı 8, s. 1-28.

Parla, Taha (2001) *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ritzer, George (1996) *Sociological Theory*, 4. Baskı, NY: McGraw-Hill Companies.

Said, Edward W. (1995) *Oryantalizm*, çev. Nezih Uzel, İstanbul: İrfan Yayınları.

— (1998), *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Hil Yayınları.

Sayyid, Bobby S. (2000), *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, çev. Ebubekir Ceylan-Nuh Coşkun, Ankara: Vadi Yayınları.

Shils, Edward (2002) "Merkez-Çevre", çev. Y. Ziya Çelikkaya, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 70, s. 86-96.

Shayegan, Daryush (1997) *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları.

Therborn, Göran (1996) "Modernlik Yoluyla Modernliğe Giden Yollar", (der) A. Topçuoğlu ve Y. Aktay, *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm* içinde, Ankara:Vadi Yayınları.

Tilly, Charles (2001) *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: İmge Yayınları.

Trimberger, Ellen Kay (2003) *Tepeden İnmeci Devrimciler: Japonya, Türkiye, Mısır, Peru*, çev. Fatih Uslu, İstanbul: Gelenek Yayınları.

Turner, Bryan (1984) *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, çev. H. Çağatay Keskinok, İstanbul: Kaynak Yayınları.

— (2002) *Oryantalizm, Globalizm ve Postmodernizm*, çev. Ibrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yayınları.

Turner, Bryan ve Georg Stauth (1997) *Nietzsche'nin Dansı: Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş*, çev. Mehmet Küçük, Ankara: Ark Yayınları.

Weber, Max (1978) *Selections in Translation*, (ed.) W.G. Runciman, çev. Eric Matthews, Cambridge University Press.

Yeğen, Mesut (2002) "Yurttaşlık ve Türklük", *Toplum ve Bilim*, Sayı 93, s. 200-217.

Zürcher, Erik Jan (2005a) *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, 19. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

— (2005b) *Savaş, Devrim ve Uluslaşma: Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908-1928)*, çev. Ergun Aydınoğlu, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

— (der.) (2005c) *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma*, İstanbul: İletişim Yayınları.

2000'li yıllarda merkez-çevre ilişkilerini yeniden düşünmek

*Levent Gönenç**

Giriş

Merkez-çevre paradigması Türkiye'de siyasetin dinamiklerini açıklamak için yaygın olarak kullanılan kavramsal bir araçtır.[1] Özellikle 1970'li yıllarda Türk modernleşmesi üzerine çalışan yazarların oldukça ilgisini çeken bu yaklaşımın son zamanlarda "popülaritesini" bir ölçüde yitirdiği söylenebilir. Bu entelektüel "gözden düşme"nin altında şu tespit yatmaktadır: Türk toplumunda sosyoekonomik değişime paralel olarak yeni çatışma örüntüleri merkez-çevre çatışmasını geri plana itmiştir (Sunar ve Sayarı, 2004: 87). Bu makale günümüzde merkez-çevre ikiliğinin hâlâ Türk siyasetini açıklamak için kullanılabilecek bir kavramsal anahtar olup olmadığı sorusuyla ilgilidir. Hemen baştan belirtelim biz, belli gözden geçirme ve eklemelerle merkez-çevrenin hâlâ Türkiye'de siyaseti açıklama kapasitesine sahip olduğu düşüncesindeyiz. Fikrimizce, gerilim eksenleri ve çatışma mekânları açısından yapılacak yeni bir değerlendirme bu aracı günümüz koşullarında kullanılır hale getirebilir.

Merkez-çevre paradigması: Kavramsal gözden geçirme

Ünlü Amerikalı sosyolog Edward Shils'e göre: "...her toplumun bir merkezi vardır" (Shils, 1975: 3); ancak bu merkezin, ilk bakışta uyandırdığı izlenimin aksine, geometrik veya coğrafi merkezle ilgisi yoktur. Shils'in merkez kavramıyla asıl anlatmak istediği, toplumun bütünleşmesini sağlayan "genetik bir kod"dur (Greenfeld ve Martin, 1988: ix). Bu tanım çerçevesinde, merkez kav-

---

(*) Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Anayasa Hukuku Anabilim Dalı.

[1] Merkez-çevre paradigmasının sosyal bilimlerdeki farklı kullanımları için bkz. (Strassoldo, 1980).

ramının iki yüzü veya iki boyutu olduğuna işaret etmek gerekir: Kültürel boyut ve kurumsal boyut. Shils'in terminolojisinde, merkez bir yandan topluma yön veren değer ve inançları, diğer yandan bu değer ve inançlar üzerine inşa edilen kurumları ifade eder. Kültürel boyutuyla merkez, esas olarak, "toplumu yöneten semboller, değerler ve inançlar düzeninin merkezidir." Bu merkezî alan neredeyse "kutsal" bir nitelik kazanır ve bu anlamda, Shils'e göre, her toplumun bir "resmî dini" vardır. (Shils, 1975: 3) Shils merkezî değer sisteminin merkezîliğinin iki boyutuna dikkat çeker: Birincisi, merkezî değer sistemi merkezîdir; çünkü bu değer sistemiyle toplumun kutsal saydıkları arasında yakın bir ilişki mevcuttur. İkincisi, merkezî değer sistemi merkezîdir; çünkü toplumu yönetenler bu değer sistemine sahip çıkar (Shils, 1975: 4). Bu bağlamda, seçkinlerin içinde faaliyet gösterdikleri kurumları, yani "merkezî kurumsal sistemi" meşru kılan da merkezî değer sistemidir. Merkezden çevreye doğru ilerlediğimizde, merkezî değer sistemine olan bağlılık ve merkezî kurumsal sisteme verilen destek azalır. Bir başka ifadeyle çevre, alternatif, hatta karşı değer sistemlerinin ve alternatif kurumsal tasarımların mekânı haline gelir.

Shils'e göre, günümüzde modern toplumlarda, özellikle Batı toplumlarında merkezî değer sistemi tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar geniş bir biçimde kabul görmüş, bu da merkez ve çevre arasındaki mesafenin veya çatışmanın gün geçtikçe azalması sonucunu doğurmuştur. Bu yakınlaşmanın (veya daha doğru bir ifadeyle bütünleşmenin) çeşitli etkenlerine işaret edilebilir; bütünleşmiş bir ekonomik sistem, oy hakkının genişlemesi, kentleşme, eğitim ve iletişimin kitleselleşmesi vs. Bütün bunlar merkez ve çevrenin birbiriyle daha çok temas etmesini, birbirine nüfuz etmesini ve sonuçta da toplumun biraz daha bütünleşmesini sağlamıştır (Shils, 1975: 14-15; Shils, 1988: 256-258). Merkez-çevre ikiliğini Türk siyaset bilimi literatürüne kazandıran Şerif Mardin, "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri" (*Centre-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics*) başlıklı makalesinde bu noktadan hareket ederek Osmanlı toplumu ile Batı toplumları arasındaki farkı vurgular. Mardin'e göre, Batı toplumlarında merkez ve çevrenin karşı karşıya gelmesi, bu toplumlarda uzlaşmaların ve buna bağlı olarak bütünleşmenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yazara göre, Osmanlı toplumunda da benzer bir karşı karşıya gelme yaşanmış, ancak bu karşı karşıya geliş toplumsal bütünleşme ile sonuçlanacak bir uzlaşma ortamı yaratmak yerine, merkez ve çevre arasında gittikçe şiddetlenen bir çatışmanın altyapısını hazırlamıştır. Mardin'in okuduğu biçimiyle Osmanlı'da merkez, homojen ve organize; çevre ise heterojen ve dağınık bir görüntü sergiler. Bu iki kamp sadece siyasi ve ekonomik statü anlamında değil, kültürel olarak da birbirinden ayrılmış durumdadır. Merkezin "yüksek" kültürü karşısında çevre, kişiler arası bağları öne çıkaran, yerelliğe vurgu yapan ve geleneksel yaşam tarzına dayanan bir kültürü benimser ve sürdürür. Mardin'e göre, bu çatışma, daha sonra Cumhuriyet'e intikal etmiş ve Türk siyasetinin belirleyici özelliği olarak öne çıkmıştır (Mardin, 1975: 8-9).

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılacağı gibi, Mardin'in kullandığı biçimiyle merkez-çevre ikiliği daha çok Osmanlı-Türk toplumunda modernleşme sürecinde yaşanan gerilimin kültürel boyutu üzerinde yoğunlaşır. Çalışmalarında aynı kavramsal aracı kullanan Metin Heper ise, bu çatışmanın kültürel boyutundan çok kurumsal boyutuna eğilir (Heper, 1985). Bu bağlamda Heper, "Türkiye'de Devlet Geleneği" (*The State Tradition in Turkey*) isimli kitabında, "merkez" ve "devlet" kavramlarını birbirinin yerine kullanır ve merkez (yani devlet) ağırlıklı yönetim geleneğinin Türk siyasetinde yarattığı sıkıntılara dikkat çeker. Bu konuda çalışan bir başka grup yazar ise, Mardin ve Heper tarafından işlenen sorunların siyasi toplumdaki yansımalarıyla ilgilenir. Bu yazarların çalışmalarında, merkez-çevre ayrımı çerçevesinde seçmen davranışlarının analizi ve merkez değerleri savunan partilerle çevre değerleri savunan partilerin karşılıklı konumları gibi konular öne çıkar (Özbudun, 1976; Kalaycıoğlu, 1994; Tosun, 1999).

Yukarıda çok kısa bir özetini vermeye çalıştığımız bu üç entelektüel mecra (merkez-çevre ikiliğinin; kültürel boyutu, kurumsal boyutu ve siyasi toplum üzerindeki etkileri) bir noktada birleşir: Türk siyasetindeki bütünleşme (*integration*) / pekişme (*consolidation*) sorunlarının temelinde, kökleri Osmanlı toplumunda bulunabilecek olan merkez-çevre gerilimi yatmaktadır. Fikrimizce, bu tespit esas olarak günümüzde de geçerliğini korumaktadır; ancak merkez-çevre yaklaşımını günümüzde kullanılır kılabilmek için mevcut literatürün esas olarak iki noktada gözden geçirilmesi gerekir:

Çoklu gerilim eksenleri, çoklu çatışma mekânları

Literatürdeki önceki çalışmalar esas olarak tekli bir gerilim/çatışma örüntüsü çerçevesinde açıklanan karşıtlıklara vurgu yapar. Bu bağlamda, daha önceki çalışmalarda karşımıza çıkan "büyük kültür-küçük kültür", "seçkinler-kitle", "devlet-toplum" gibi karşıtlıklar günümüzde merkez ve çevre arasında ortaya çıkan karmaşık ilişkiler ağını, çoklu gerilim eksenlerini ve çoklu çatışma mekânlarını açıklamak için yetersiz kalmaktadır. Bugün için, çatışma esas olarak bir değerler çatışması olmakla birlikte, farklı mekânlarda cereyan etmektedir. Öyleyse, günümüzde yatay (yani aynı mekân içindeki aktörler arasındaki) ve dikey (yani farklı mekânlardaki aktörler arasındaki) gerilim eksenlerinden söz etmek gerekir. Bu çerçeve içinde üç esas çatışma mekânı tespit edilebilir; "iktidar evi", "sivil toplum" ve "siyasi toplum".[2] İktidar evinde, (seçilmemiş) [asker-sivil] bürokratik seçkinler ile (seçilmiş) siyasi seçkinler arasındaki gerilim; siyasi toplum mekânında, merkez değerleri savunan partiler ile çevre değerleri savunan partiler arasındaki gerilim; ve sivil toplum mekânında, merkez değerleri savunan örgütler ile çevre değerleri savunan örgütler arasındaki gerilim yatay çatışma eksenlerine örnek olarak verilebilir. İktidar evindeki bürokratik seçkinler ile siyasi toplum mekânındaki çevre değerleri savunan partiler arasındaki gerilim veya siyasi toplum mekânındaki merkez değerleri savunan partiler ile sivil toplum mekânındaki çevre değerleri savunan örgütler arasındaki gerilim dikey çatışma eksenlerinin örnekleridir. Aşağıda açıklamaya çalışacağımız gibi, günümüzde merkez-çevre çatışmasını anlayabilmek ve anlatabilmek için bu çoklu gerilim eksenlerinin ve çoklu çatışma mekânlarının ayrı ayrı değerlendirilmesi yerinde olacaktır.

---

[2] "İktidar evi" terimini Sartori'den ödünç aldım. Sartori bu terimi, iktidarın toplandığı yeri, yani devleti ifade etmek için kullanmaktadır (Sartori, 1995). Sivil toplum ve siyasi toplum arasındaki ayrımı ise Linz ve Stepan'a borçluyum. Linz ve Stepan'ın terminolojisinde sivil toplum, siyasi sis-

Çevrenin kendi içinde farklılaşması

Merkez-çevre ikiliğine ilişkin önceki literatürde her zaman çevrenin dağınık bir alan olduğu, heterojen bir görünüm arz ettiği, içinde, aralarında önemli farklılıklar bulunan çeşitli unsurları barındırdığı üzerinde durulmuştur. Ancak bu yerinde tespite rağmen, söz konusu farklılaşmaların çerçevesi tam olarak çizilmemiş, aktörleri net olarak tanımlanmamıştır. Oysa, fikrimizce, özellikle çevrenin kendi içinde zamanla ortaya çıkan farklılıklar yeni alt kategorilerin tanımlanmasını gerektirmektedir. Bir başka ifadeyle bugün, çevre aktörleri, tutum ve yönelimleri ve merkezle olan ilişkileri açısından, kapsayıcı ve tek bir "çevre" kategorisi içinde açıklanamayacak kadar farklılaşmış bulunmaktadır. Bu bağlamda, çevre içinde bir "yakın çevre-uzak çevre" ayrımı yapmak bu yaklaşımı kullanılabilir kılmak açısından faydalı olacaktır.

Bir aktörün yakın çevreye mi yoksa uzak çevreye mi ait olduğunu tespit edebilmek için iki ölçüt önerilebilir: Birinci ölçüt, herhangi bir aktörün, günümüzde Türk siyasetinde merkezî değer sistemi olarak kabul edilen Kemalizme bağlılık derecesiyle ilgilidir. Belli bir aktörün Kemalist değerleri reddetmemesi, tepkisini eleştiri düzeyinde tutması, hatta bazı değerleri aktif olarak savunması veya desteklemesi onu merkeze yaklaştırır. Aksine, herhangi bir aktörün Kemalist değerleri açıkça reddetmesi, alternatif değer sistemlerine yönelmesi, bu değer sistemlerini geçerli kılmak için mevcut rejime karşı mücadeleye girmesi onu merkezden uzaklaştırır. Birinci ölçütle yakından ilişkili olan ikinci ölçüt ise, herhangi bir çevre aktörünün merkezdeki aktörlerle olan ilişkisini esas alır. Bir çevre aktörünün merkezdeki aktörlerle uzlaşabilmesi onu yakın çevre ola-

---

temin (*polity*); devletten nispeten bağımsız, kendi kendine örgütlenmiş grupların, hareketlerin ve bireylerin; belli değerleri telaffuz etmeye, örgütlenmeye ve menfaatlerini savunmaya teşebbüs ettikleri alanı ifade eder (Linz ve Stepan, 1996: 7). Siyasi toplum ise, siyasi sistemin (*polity*), özellikle, kamu kudreti ve devlet cihazı üzerinde meşru kontrol hakkını yarışmacı bir biçimde elde etmek için kendini tertiplediği alana tekabül eder (Linz ve Stepan, 1996: 8).

rak nitelememize imkân verir. Merkezle açık veya örtülü bir çatışmaya giren, merkezi düşman belleyen ve nihayetinde merkezdeki aktörleri ortadan kaldırmayı amaçlayan çevre aktörler uzak çevreye yerleşir. Bu iki ölçüt birlikte kullanıldığında, uzak çevre aktörlerinin merkez tarafından benimsenmeyeceği açıktır. Aşağıda açıklamaya çalışacağımız gibi, yakın çevre aktörlerinin Kemalist değerlere olan yakınlıkları veya en azından bu değerleri reddetmeyişleri ve merkezdeki aktörlerle ilişkilerindeki uzlaşmacı tavırları onları merkez tarafından kabul edilebilir kılar.

Türk siyasetinde merkez-çevre ilişkileri: Eksenler, mekânlar, aktörler

Makalenin bundan sonraki kısmında, yukarıdaki iki tespit (yani, karmaşık ve birbiriyle karşılıklı ilişki içinde olan çoklu gerilim/çatışma örüntülerinin ortaya çıkması ve çevrenin kendi içinde farklılaşması) ışığında, Türk siyasetindeki merkez-çevre ilişkilerini gözden geçireceğiz. Makalenin sonunda, ortaya koyacağımız analizler çerçevesinde, sözünü ettiğimiz çoklu çatışma eksenlerinin varlığına rağmen, son zamanlarda ortaya çıkan gelişmelerin, özellikle AB sürecinin, merkez-çevre arasında bir yakınlaşma ortaya çıkmasına neden olduğu, bu yakınlaşmanın siyasi bütünleşmeye katkıda bulunma potansiyeli taşıdığı ve eğer sürdürülebilir ve daha ileri götürülebilirse, bu yakınlaşmanın Türk demokrasisinin pekişme şartlarını hazırlayacağını iddia edeceğiz.

Osmanlı İmparatorluğu'nda merkez-çevre

Osmanlı İmparatorluğu'nda, Shils'in tanımladığı biçimiyle, "merkezî değer sistemi"nin temelini İslâm oluşturmaktaydı. Bir başka ifadeyle, İslâm, farklı sosyal unsurların bir arada yaşamasını mümkün kılan gevşek bir "bağ" niteliğindeydi. Aslında Osmanlı İmparatorluğu'nda yüzyıllar boyu toplumsal bir tutkal işlevi gören İslâm, içinde iki İslâm'ı barındırıyordu; merkezin Ortodoks İslâm'ı ve çevrenin Heterodoks İslâm'ı. Bu ikisi arasındaki ittifak, anlaşma veya uzlaşma ikisinin sivri yönlerini törpülüyor ve bu iki dünya arasındaki uçurumu büyük ölçüde ortadan kaldırıyordu (Sunar ve Toprak, 2004: 156). Bu iki unsur bir arada yaşıyor ancak bir araya gelmiyordu. Bir başka ifadeyle, kültürel anlamda böyle bir birleştirici çerçeveye rağmen, seçkinlerin "büyük kültürü" ile kitlenin "küçük kültürü" arasındaki ayrım temelde varlığını koruyordu (Heper, 2000: 66). Bu farklılaşma imparatorluğun kurumsal yapısında da ifadesini buluyor ve kültürel fay hatları "devletin içinde" ve "devletin dışında" olan unsurların da konumlarını belirliyordu (Akarlı, 1975: 139). Buna göre, iktidarı elinde tutan "kültürlü" yöneticiler (yani, hükümdar, asker bürokrasi, sivil bürokrasi ve ulema) merkeze yerleşirken, iktidar mekânından dışlanmış "kültürsüz" kitleler çevreyi oluşturuyordu. Dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu'nda, kültürel anlamda var olan merkez-çevre çatışması kurumsal haritayı da şekillendiriyor ve bu kültürel ve kurumsal duvarlar çevrenin iktidar evine girmesini kesin bir biçimde engelliyordu.

Özetle, Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezdeki seçkinlerle çevredeki kitle arasındaki dikey gerilim sosyal yapının (hukuki, siyasi, ekonomik) hemen her boyutuna damgasını vurmuştu.[3] İmparatorlukta modernleşme hareketlerinin başlaması; bir yandan merkezdeki seçkinlerin kendi aralarında yatay gerilim eksenlerinin ortaya çıkmasına, diğer yandan seçkinler-kitle arasında yüzyıllardan beri var olan dikey gerilimin şiddetlenmesine zemin hazırladı. Batılılaşma düşüncesinin ortaya çıkmasının ardından seçkinler kültürel anlamda homojenliğini yitirdi. Osmanlı reformcularının Avrupa'yı gelişme modeli olarak benimsemesi Batılı-modern değerlerin seçkin siyasi kültürüne nüfuz etmesine yol açtı. Bu aşamadan sonra, seçkinlerin kültür kodlarında geleneksel-modern, İslâmi-Avrupai yan yana yaşamaya başladı. Ulema ile bürokrasi-aydın ittifakı arasında yaşanan gerilim böyle bir ayrışmanın ifadesiydi (Kazancıgil, 1994). Batılı-modern değerleri benimseyen seçkinler zamanla geleneksel ve İslâmi değerlere ve bu değerlerin taşıyıcısı geniş halk kitlelelerine de tamamen sırtını döndü. Batılılaşma yanlısı, modernist seçkinlerin gözünde halk, "medenileştirilmesi" gereken bir kitle haline geldi. Böyle bir bakış açısının merkeze hâkim olması çevrenin daha çok dışlanması ve iki unsur arasındaki gerilimin şiddetlenmesi anlamına geliyordu.

Modernleşme sürecinde, Osmanlı toplumunu bir arada tutacak kollektivite bağı konusundaki fikir ayrılıkları ise seçkinlerin kültürel anlamda ayrışmasının bir başka nedeniydi. Osmanlı reform sürecinde seçkinlerin karşılaştıkları en çetin sorun, modernleşme sürecinde çok-dinli, çok-etnili toplumu bir arada tutabilmekti. Merkezdeki seçkinler modernleşme hedefine ulaşabilmek için toplumun dinamiklerini harekete geçirmişti; bu, müthiş bir enerjinin açığa çıkması demekti. Bu enerjnin, münhasıran modernleşme hedefine kanalize edilmesi; bir başka ifadeyle, bu enerjinin bizzat içinden çıktığı toplumu yok edici, parçalayıcı, dağıtıcı bir yöne evrilmesinin engellenmesi gerekiyordu. Kısaca sorun şuydu; "Kolektiviteyi belli bir hedefe mobilize ederken, onu bir arada tutabilmek."

Osmanlı reform sürecinde, farklı biçimlerde ifade edilse de, modernleşme hedefi hiç değişmedi; yani "modernleşme", değişim/dönüşüm sürecinin sabit parametresiydi. Bu hedefe ulaşmak için yol alırken kolektivitenin dağılmasını engelleyecek formüller ise süreç içinde farklılık gösterdi. Bu bağlamda, Tanzimatçıların "Osmanlıcı modernleşmesi" ile Yeni Osmanlıların "İslâmcı modernleşmesi" birbirine alternatif tasarımlar gibi görünmesine rağmen, aslında aynı hedefin farklı lisanlarda ifadesiydi; farklılık da kolektivite bağı esasının değişik tanımlanmasından kaynaklanıyordu. Osmanlıcılığın, etnik ve dinî referansları geri plana iterek ortak bir Osmanlı kimliğine yaptığı vurguya karşılık, İslâmcılar Müslümanlığı kolektivitenin tanımlayıcı temeli olarak öne çıkarıyorlardı (Kushner, 1997). Jön Türk hareketiyle birlikte üçüncü, alternatif bir kolektivite bağı daha güçlü bir biçimde telaffuz edilmeye başlandı; Türkçülük. Osmanlıcılık gayri Müslim unsurların, İslâmcılık ise Müslüman unsurların imparatorluktan ayrılmasıyla gözden düşmüştü. Geriye kalan alternatif, yani Türkçülük, Jön Türklerin elinde hâkim ideolojiye dönüştü. Bu süreçte, Osmanlılık veya Müslümanlık yerine Türklük; Batı-dışı referanslar yerine Batı ve Avrupa öne çıkan unsurlar oldu. Sonuçta, kolektivitenin nihai hedefi Batılılaşmak/Avrupalılaşmak, kolektiviteyi bir arada tutacak bağ ise Türklük olarak tanımlandı. Artık bu noktadan sonra "modernist milliyetçilik"ten (Akman, 2004) veya "milliyetçi modernleşme"den (Gülalp, 2002) söz etmek gerekir ve bu anlayış Kemalist seçkinlerin de benimsediği modernleşme ve milliyetçilik anlayışıdır.

---

[3] Bu bağlamda, Osmanlı'nın son zamanlarında ortaya çıkan çevrenin güçlü ve aktif unsurları, yani ayanlar ile merkez arasındaki çatışmanın bir değerler çatışmasından çok sosyo-ekonomik temelli bir çıkar çatışması olduğunun altını çizmek gerekir. Burada merkez, gün geçtikçe zayıflayan merkezî otoriteyi restore etmeyi amaçlarken, ayanlar da yerel sömürü mekanizmasıyla karakterize edilen statükoyu muhafaza etmenin ve merkezî otoritenin bu işleyişe karışmasını engellemenin peşindeydi (Heper, 1985: 38-39).

Bu noktada, Türkçülüğün bir dönem Turancı bir kimlik kazandığına da işaret etmek yerinde olur. Turancılık, Türklüğe ilişkin sınır-ötesi iddiaları olan, ırkçı yönleri ağır basan aşırı milliyetçi bir bakış açısıdır. Türkçülük veya Türk milliyetçiliği, Kemalist projeye aktarılırken, özellikle Ziya Gökalp'in katkılarıyla, bu aşırı/ırkçı tonlarından büyük ölçüde arındırılmış ve vatandaşlık bağını esas alan "sivil" bir milliyetçiliğe indirgenmiştir. Uygulamada yaşananlar ve zaman zaman görülen sapmalar bir yana, Cumhuriyet'in kurumsal yapısında ve resmî politikalarında bu "nötr" vatandaşlık anlayışı, çevredeki bazı unsurların sert tepkisine rağmen, etnik-dinî temelli kolektivite bağının yerine ikame edilmeye çalışılmıştır.

Sonuç olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nda, biri dikey (merkezdeki seçkinlerle çevredeki kitle arasında) ve biri yatay (merkezdeki seçkinlerin kendi aralarında) iki temel gerilim ekseninin olduğu söylenebilir. Bu gerilim eksenlerinden ilki Osmanlı toplumunun kadim bölünme çizgisine tekabül eder; bu bölünme modernleşme süreciyle şiddetlenmiştir. ikincisi ise, bizahiti modernleşme sürecinin bir ürünüdür. Bu iki gerilim ekseni, merkez-çevre ilişkileri bağlamında Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden mirastır.

Cumhuriyet modernleşmesi

Cumhuriyetin ilanıyla, yani Shils'in tanımladığı biçimiyle "merkezî kurumsal sistemin" yeniden inşasıyla birlikte, merkezdeki geleneksel unsurlar, yani padişah ve ulema tasfiye edildi. Osmanlı merkezindeki diğer unsurun, yani sivil bürokrasinin eski rejime bağlı olan kesimi ise etkisizleştirildi veya geri plana itildi (Heper, 1985: 55-56). Merkezin Osmanlı modernleşmesinden gelen ve esas olarak Kurtuluş Savaşı'nı sürükleyen unsuru, çoğu asker kökenli, Batıyanlısı, laik, milliyetçi bürokrat seçkinler yerlerini sağlamlaştırıp, merkeze büyük ölçüde hâkim oldu. Merkezin yeni aktörü, rejimin tek partisi Cumhuriyet Halk Partisi (CHP), başlangıcından itibaren "merkezin partisi" olarak tasarlandı ve işlev gördü. CHP tarafından kontrol edilen Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) de yeni oluşturulan merkezî kurumsal sistemin temel taşlarından biriydi. Kurumsal anlamda yeniden tanımlanan merkeze yerleşen aktörler, daha sonra "Kemalizm" olarak adlandırılacak bir dizi modernist prensibin tanımlayıcısı, taşıyıcısı ve yeri geldiğinde de koruyucusu oldu. Dolayısıyla, Cumhuriyet'in ilk yıllarında, Osmanlı'nın son zamanlarında ortaya çıkan, merkez seçkinlerinin kendi arasındaki yatay gerilim ekseni büyük ölçüde ortadan kalktı. Ancak Osmanlı toplumunda eskiden beri var olan dikey gerilim ekseni, yani merkezdeki seçkinlerle çevredeki kitle arasındaki gerilim artarak devam etti. Bu gerilimin artmasının, hatta zaman zaman çatışmaya dönüşmesinin altında, Kemalist seçkinlerin merkezî değer sistemi olarak İslâm'ın yerine Kemalizmi ikame etmeye çalışması ve yeni tanımlanan değerler sisteminin özellikle belli çevre unsurlar tarafından reddedilmesi yatmaktaydı.

Yeni rejimin merkezî değer sistemi olarak Kemalizm, içinde çeşitli prensipleri barındırıyordu. Ancak bu prensipler içinde iki tanesi, laiklik ve milliyetçilik, özel bir öneme sahipti. Cumhuriyet'in kuruluşunda, kurumsal yeniden yapılanmaya kapsamlı bir kültürel değişim/dönüşüm projesi eşlik ediyordu. Toplumun kültürel anlamda değiştirilmesi/dönüştürülmesi yeni oluşturulan kurumların uzun vadede yaşaması ve etkin bir biçimde işlev görmesi açısından hayati bir öneme sahipti. Bu anlamıyla, sözü edilen bu iki prensip kültürel değişim/dönüşüm projesinin fikrî altyapısını hazırlıyordu.

Kemalist seçkinlerin İslâm'ı sosyal-siyasi dokudan ayıklama girişimi laiklik prensibiyle meşrulaştırılıyordu (Yavuz, 2000). Yukarıda değindiğimiz gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda iki İslâm bir arada yaşıyordu. Modernleşme süreciyle birlikte Merkez İslâm'ı, yani Ortodoks İslâm büyük ölçüde önemini yitirmişti. Merkezdeki geleneksel unsurların (yani padişah-halife ve ulemanın) tasfiyesi ile birlikte Ortodoks İslâm merkezden tamamen tasfiye edildi. Çevre İslâm'ı, yani Heterodoks İslâm ise kamusal alandan ve siyasi hayattan büyük ölçüde dışlanmasına rağmen yok olmadı. Aksine tepkisel bir biçimde güçlenmeye başladı. Çevre İslâm'ı içinde radikal unsurları da barındırıyordu; Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu unsurlarla Kemalizm arasındaki gerilim zaman zaman çatışmaya dönüştü. Bu yıllarda yaşanan gerici ayaklanmalar merkezî değer sistemi olarak Kemalizmin ve onun kurucu unsurlarından biri olan laikliğin radikal bir biçimde reddinden başka bir şey değildi.

Yeni Kemalist merkezî değer sistemini kategorik bir biçimde reddedenler sadece çevre İslâm'ının radikal unsurları değildi. Osmanlı toplum yapısı içinde, İslâm'ın kapsayıcı niteliği etnik farklılıkların da yıkıcı bir biçimde ortaya çıkmasını engelliyordu. Kuşkusuz Osmanlı toplumu monolitik bir yapıya sahip değildi; ancak toplumdaki farklılaşmalar etnik değil, dinî temelde şekilleniyordu. Bir başka ifadeyle, esas olarak Müslüman ve Müslüman-olmayan şeklinde iki büyük grubu içinde barındıran Osmanlı toplumunda; Türkler, Kürtler, Araplar, vs. hepsi Müslüman topluluğun bir unsuru sayılıyor ve hiçbirine ayrı bir etnik kimlik izafe edilmiyordu. Dolayısıyla İslâm'ın birleştiriciliği sayesinde, farklı etnik gruplar bir arada yaşama imkânı buluyordu. Bu tablo içinde, Osmanlı İmparatorluğu zamanında, Kürtler merkezle nispeten iyi geçiniyor, hatta bazı Kürt aşiretleri merkezden belli ölçüde özerkleşme imkânı bile buluyordu. Merkez ile çevredeki Kürt unsurlar arasındaki bu iyi ilişkiler Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarında bozulmaya başladı. Özellikle, Tanzimat'la başlayan merkezîleşme girişimleri belli Kürt grupların sert tepkisiyle karşılaştı ve bu girişimler Osmanlı'nın son zamanlarında lokal Kürt ayaklanmalarına yol açtı (Barkey ve Fuller, 1998: 5-19). İmparatorluk içindeki bu ayaklanmalar başlangıçta milliyetçi bir niteliğe sahip değildi (Özoğlu, 2001). Ancak Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte Kürt hareketinin milliyetçi niteliği öne çıkmaya başladı. İslâm'a dayalı kolektivite bağının ortadan kalkmasıyla birlikte, Kurtuluş Savaşı'ndan sonra Anadolu topraklarında kalan en büyük etnik topluluk olan Kürtler gittikçe artan bir biçimde yeni merkezî değer sistemini, özellikle bu değer sisteminin temel taşlarından biri olan milliyetçiliği aşındırmaya giriştiler. Kemalist seçkinlerin İslâm'ın yerine koymaya çalıştıkları yeni kolektivite bağı etnik veya dinî bir temele değil, tüm hak ve ödevleriyle, vatandaşlık bağı esasına göre tanımlanan, siyasi-hukuki bir statü olarak, "Türklük" kavramına dayanıyordu. Zaman zaman "Türk" vurgusu etnik anlamda öne çıksa da, bu yapılanmada kolektivite bağı sivil bir anlayışla vatandaşlık esasında temellendiriliyordu. İster etnik anlamda, ister sivil anlamda olsun "Türklük", eğer bu yeni düzende, Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde yaşamak istiyorlarsa, Kürtlerin etnik kimliklerini bir kenara bırakmalarını gerektiriyordu. Bu tür bir kolektivite bağının, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılış aşamalarında uyanmaya başlayan ve Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren tüm hatlarıyla belirginleşen Kürt milliyetçiliği ile bağdaşmayacağı açıktı. Bu uyuşmazlık, merkez ve çevre arasında yeni bir gerilimin altyapısını hazırlıyordu. Çevre İslâm'ı benimseyen gruplar ile merkez arasındaki gerilimin bir benzeri, milliyetçi Kürt gruplar ile merkez arasında yaşanıyor ve bu gruplar fırsat buldukça merkeze başkaldırıyordu. Belli noktalarda, yeni merkezî değer sistemine karşı gelişen tepkilerin iç içe geçtiğine ve bunların birbirini beslediğine de dikkat çekmek gerekir. Bunun en güzel örneği, 1925'te patlak veren Şeyh Sait Ayaklanması'dır. Birçok yazara göre, bu bir Kürt-İslâm ayaklanmasıdır (Barkey ve Fuller, 1998: 11) ve Kemalist değer sistemine musallat olan çifte-belanın somutlaşmış biçimidir.

Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki bu olaylar toplu olarak değerlendirildiğinde, hepsinin hızlı bir biçimde bastırıldığı ve liderlerinin sert bir biçimde cezalandırıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu rejim-karşıtı grupların rejim için ciddi bir tehdit oluşturacak boyuta ulaşmadan tasfiye edildiği söylenebilir. Buna rağmen, bu karşı çıkışların, özellikle Şeyh Sait Ayaklanması'nın, merkez-çevre ilişkileri açısından önemli bir dönemeç teşkil ettiğinin de altını çizmek gerekir. Çevreden gelen bütün bu aşırı tepkiler, merkezdeki seçkinlere yeni Kemalist merkezî değer sisteminin çevredeki belli unsurlar tarafından benimsenmediğini göstermiştir. Bu aşamadan sonra, Kemalist seçkinler reformlara hız vermiş ve bunları hayata geçirmek için otoriter yöntemlere başvurmakta tereddüt etmemiştir. Bu bağlamda, merkezin çevreye olan güvensizliği iyice su yüzüne çıkmış ve merkez çevreden gelen her türlü eleştiri ve muhalefeti tehdit olarak algılamaya meyilli olmuştur. Bundan sonra, çevrenin aktif ve güçlü kesimlerinin susturulması ve bastırılmasıyla birlikte çevre büyük bir sessizliğe gömülmüştür. Zaten büyük çoğunluğunu köylülerin oluşturduğu pasif ve güçsüz kesimler ise, Kemalist modernleşme projesinin öznesi değil nesnesi olarak olan-bitene seyirci kalmıştır. Bu kesimlerin bir kısmı ise biraz gönülsüz de olsa, (belki korkudan, belki –hayat şartlarının iyileşeceği beklentisi içinde– kendi istekleriyle) reformlara destek vermiştir. Bu sayede modernleşme projesinde oldukça yol katedilmiş, ancak bu, çevrenin geri çekilmesine, içine kapanmasına ve alttan alta, daha sonra başka biçimlerde ortaya çıkacak, tepkisel bir tavır geliştirmesine engel olamamıştır. Öyleyse denebilir ki, çevrenin sessizliği onun yeni merkezî Kemalist değer sistemini benimsediği, içine sindirdiği anlamına gelmiyordu. Aksine bu sessizlik, merkez-çevre arasındaki gerilimin sürmesine, çevrenin merkez tarafından daha çok dışlanmasına, günümüzde de etkilerini sürdüren ve Türkiye'de demokrasinin pekişmesini engelleyen sorunların olgunlaşmasına işaret ediyordu.

Sonuç olarak, Osmanlı'dan miras kalan dikey gerilim ekseninin Cumhuriyet'in ilk yıllarında açık bir çatışmaya dönüştüğü söylenebilir. Sonraları, merkezin ağırlığını ve otoritesini artırmasıyla birlikte görünüşte çevrenin rejim-karşıtı unsurları tasfiye edilmiş; ancak gerçekte bu gerilim hiçbir zaman son bulmamıştır. Daha somut bir biçimde ifade etmek gerekirse, çevre İslâm'ı ve Kürt milliyetçiliği Kemalist seçkinlerin modernist değerleri yayma konusundaki bütün çabalarına rağmen, uzak çevrede, alttan alta akmaya devam etmiştir. Bu iki unsur yakın zamanlarda, 1980'li yılların ortalarından itibaren, etkili bir biçimde tekrar su yüzüne çıkacaktır.

Çok partili hayat ve merkez-çevre ilişkileri

Türkiye'de 1946 yılında çok partili hayata geçişle birlikte, merkez-çevre ilişkilerinde gerilim eksenleri ve çatışma mekânları yeniden tanımlandı. 1950 yılında yapılan gerçek anlamda ilk yarışmacı seçimler Türkiye'de siyasi toplumun inşası anlamına geliyordu. Siyasi toplumun devreye girmesiyle birlikte merkez-çevre gerilimi bir ölçüde siyasi alana kaydı. Cumhuriyet'in kuruluşundan beri "merkezin partisi" olarak işlev gören CHP'nin karşısına çevrenin temsilcisi olarak Demokrat Parti (DP) çıktı. DP, her ne kadar çevrenin temsilcisi olsa da, başlangıçta Kemalist merkezî değer sistemini reddetmiyor, ideolojik olarak Kemalizmin bir sağ versiyonu olarak öne çıkıyordu. Dolayısıyla, görünüşte çok-partili hayata geçiş öncesinde merkezdeki seçkinlerle çevredeki kitle arasında var olan dikey gerilim ekseni, merkezî değer sistemini fazla tahrip etmeden, meşru-barışçı bir platforma taşınmış oluyordu.

DP'nin iktidara gelmesiyle birlikte, o güne kadar merkezin otoriter politikalarıyla dışlanmış olan çevre unsurlar ilk kez kendilerini ifade etme fırsatı buldular. Bu nispi serbestlik, çevrenin iki "retçi" unsurunun, Kürtlerin ve İslâmcıların da seslerini yükseltmelerine imkân verdi. DP daha henüz iktidara gelmeden önce, tek-parti döneminin otoriter laiklik politikalarını onaylamadığının, İslâmi kesimlere sempatiyle baktığının ve iktidara geldikten sonra bu politikalarda önemli ölçüde yumuşamaya gideceğinin sinyallerini vermişti. Nitekim, 1950 seçimlerinin tartışmasız galibi olarak TBMM'de çoğunluğu elde ettikten sonra önerdiği ve kısmen hayata geçirdiği politikalar İslâmcı unsurları ziyadesiyle mutlu etti. Aynı şekilde, Kürt unsurlar da bu dönemde belli bir rahatlama yaşadı. Daha henüz seçim propagandası sırasında, Güneydoğu'daki baskıyı azaltacağı taahhüdünde bulunan DP liderliği, iktidara geldikten sonra bu sözünü tuttu. Sonuçta, bu nispi serbestleşme neticesinde, "1950-1960 arası Demokrat Parti döneminde, pek çok Kürt ve İslâmcı modernleştirici devlet düşüncesiyle barış yaptı" (Barkey, 2000: 95). Hatta, Şeyh Sait'in torunu Melik Fırat'ın DP listelerinden TBMM'ye girmesi gibi siyasi jestler, "...siyasi sistemin bazı aktörlerinin Cumhuriyet'in iki düşmanı, Kürdlük [*sic*] ve İslâmcılıkla barışma eğilimini..." gösterdi (Bozarslan, 2002: 851).

Bütün bu iyimserliğe rağmen, zamanla merkez-çevre haritasında gerilim eksenleri yeniden belirginleşmeye başladı. Siyasi toplumda DP-CHP arasındaki gerilim demokratik rejimin meşru-barışçı karşı karşıya gelmelerinin ötesine geçerek açık bir çatışma biçimini aldı. İktidar evinde ise durum daha karışıktı: Siyasi toplumun inşasının ardından, merkezdeki bürokrat seçkinler, demokratik mekanizmalar sayesinde iktidar mekânına girmeyi başaran çevre güçlerle iktidarı paylaşmak zorunda kalmıştı. Ancak buna rağmen, bu aktörler, özellikle Silahlı Kuvvetler, "son sözü söyleyen makam" olmaktan vazgeçmedi. Böylece, DP 1950 seçimlerinin ardından iktidar evine girince bu evin kadim sakini asker bürokrasi ve sivil bürokrasi ile karşı karşıya geldi. Sonuç olarak, siyasi toplumun inşası kendinden beklenen bütünleştirme/pekiştirme fonksiyonunu ancak sınırlı bir biçimde yerine getirebildi. 1950-1960 arası dönemde, Türk siyasetinin klasik teorilerle açıklanamayan kendine özgü koşulları, çevre güçlerin demokratik mekanizmalar aracılığıyla rejime entegre olmasını engellemişti.

Daha da önemlisi, DP'nin adım adım yakın çevreden uzak çevreye kaymasıyla birlikte demokratik rejimin kendisi için de tehlike çanları çalmaya başlamıştı.

Bu "negatif mobilizasyon" kuşkusuz bir günde gerçekleşmedi. DP başlangıçta, yukarıda tanımladığımız biçimiyle, bir yakın çevre partisi görüntüsü çiziyordu. Bir başka ifadeyle, Kemalist değerleri reddetmeyen, merkez aktörlerle iyi geçinen konumuyla, merkez tarafından kabul edilebilir bir parti niteliğindeydi. Eğer DP sadece çevre güçlerin siyasi toplumdaki sesi olarak kalsaydı, merkez tarafından "rejim düşmanı" olarak algılanmayabilirdi. Çünkü daha önce Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF) (Ahmad, 1991) ve Serbest Fırka (SF) (Weiker, 1991) deneyimlerinde olduğu gibi, çevrenin muhalefetini siyasi toplumda yapması merkezin de arzu ettiği bir şeydi. Demokrasiye geçişi destekleyen, hatta bizzat başlatan merkez seçkinlerinin, dış baskı ve uluslararası konjonktürün getirdiği stratejik gereklilikler bir yana, beklentisi şuydu: Alttan alta toplumda var olan gerilimin enerjisi siyasi toplumda boşalacak ve zıt kutupların karşı karşıya gelmesi, çok-partili siyasetin parametrelerine uygun olarak, iktidar-muhalefet mekanizması içinde gerçekleşecekti. Daha da önemlisi, klasik demokrasi teorisi açısından düşünüldüğünde, bu formülasyon ve bizahiti siyasi toplumun varlığı, çevre güçlerin rejime entegrasyonu açısından önemli bir işlev yerine getirecekti. Bir başka ifadeyle, reformları yürütebilmek için istikrarın gerekliliğini kavrayan Kemalist seçkinlere göre, modernleşme projesine karşı gelişen tepkilerin siyasi topluma kanalize edilmesi, bu tepkileri kontrol altında tutma imkânı yaratacaktı. Ancak bütün bu proje, "kontrol edilebilir muhalefet" düşüncesi üzerine kurulmuştu. Oysa DP zaman içinde Kemalist merkezî değer sistemini açıktan açığa reddeden gruplar için bir çekim merkezi oldu. Dahası, Parti'nin anti-laik, anti-demokratik uygulamaları merkezin gittikçe daha fazla tepkisini çekti. Bu noktadan sonra merkezdeki en güçlü aktör, ordu, DP'yi Kemalist rejim için en büyük tehdit olarak görmeye başladı (Ahmad, 1977). DP'nin orduya yönelik tavrının da sertleşmesiyle iki unsur arasındaki ilişki bir "nefret" ilişkisine dönüşmeye yüz tuttu. Orduya merkezdeki diğer seçkinler ve aydınlar da eklendi. Sonuçta, beklendiği gibi, toplumun dinamik kesimlerinin desteğini alan Silahlı Kuvvetler, 27 Mayıs 1960 tarihinde siyasete müdahale etti. Pek çoklarına göre, 1960 Müdahalesi çevreye karşı merkezin restorasyonu anlamını taşıyordu (Özbudun, 1976).

Cumhuriyet'in kuruluşundan 1960 Müdahalesi'ne kadar geçen dönemde, üç farklı deneyim "merkez _ yakın çevre _ uzak çevre" hattında gerçekleşen mobilizasyonun örnekleriydi. Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Serbest Fırka ve Demokrat Parti, üçü de merkezin içinden çıkmış, üçünün de kurucu unsurları bizzat merkez kurumları içinde aktif görev almıştı. Üçü de merkezin otoriter değişim/dönüşüm politikalarına karşı çıkmış, bu bağlamda çevrenin tepkisini siyasi platformda, meşru bir biçimde dillendirmeye talip olmuş; ancak üçü de bunun ötesine geçerek zamanla uzak çevrenin radikal unsurları için çekim merkezine dönüşmüştü. Bu "negatif mobilizasyon" her üç durumda da merkez tarafından kabul edilmemiş ve uzak çevreye kayan bu aktörler sistemden tasfiye edilmişti. Bu tür bir mobilizasyon 1990'lı yılların sonunda, ancak bu sefer ters yönde, uzak çevrede konumlanan "Milli Görüş" çizgisindeki "Yenilikçi" unsurların yakın çevreye taşınmasıyla yaşanmış; bu sefer, yukarıda andığımız üç örneğin aksine, bu "pozitif mobilizasyon" merkezle çevre arasında belli bir yakınlaşmanın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

1961-1973 dönemi

1961 Anayasası'nın ilanıyla birlikte merkez-çevre ikiliği farklı bir nitelik kazandı. Bu dönemin başlangıcında, merkezde esaslı bir değişiklik olmadı; bürokratik çekirdekte ordu merkezin en güçlü aktörü olarak varlığını korudu. Siyasi toplumda ise CHP, 1973 seçimlerine kadar "merkezin partisi" sıfatını büyük ölçüde muhafaza etti. Asıl önemli değişiklik siyasi toplumun çevre katmanında meydana geldi; 1961 Anayasası'nın getirdiği özgürlükçü ortamda, yeni siyasi partiler kuruldu:

Siyasi toplum mekânındaki yakın çevre aktörleri

Yakın çevre siyasi partileri Kemalist merkezî değer sistemini belli noktalarda eleştirseler de tamamen reddetmediler. Buna ek olarak, yakın çevre partilerinin belirleyici özelliği merkezin bürokratik unsurlarıyla, çoğu zaman taktik-stratejik hesaplarla da olsa, iyi geçinmeleri ve merkeze yakın durmalarıydı. Bu uzlaşmacı tavırları neticesinde merkez de yakın çevre siyasi partilerinin varlığını ve hatta politikalarını büyük ölçüde kabul edebiliyordu. 1980 öncesi dönemde, AP yakın çevre partilerinin tipik örneği olarak karşımıza çıkar. Parti liderliği Kemalizme hiçbir zaman açıkça cephe almadı. Parti'nin asıl eleştirdiği, Kemalist projenin hayat geçirilmesi için özellikle tek-parti yönetimi zamanında uygulanan yarı-otoriter yöntemlerdi. AP'ye göre bu tür bir tepeden-inme modernleşme geçmişle tüm bağları koparmış, geleneksel değerleri yok etmiş ve geniş halk kitlelerinin yabacılaşmasına yol açmıştı. Bu bağlamda, AP'nin dine, Kemalist seçkinlerden daha sıcak, daha hoşgörülü bakması da, laiklik karşıtı bir ideolojik çizgiyi benimsemiş olmasından değil, dini, geleneksel yaşam tarzının bir unsuru olarak görmesinden kaynaklanmaktaydı. Bunun dışında Parti liderliği ve kadroları merkez seçkinleriyle büyük ölçüde aynı lisanı konuşuyordu. Örneğin, Kürt sorunu konusunda AP'nin ortaya koyduğu güçlü milliyetçi söylem, merkez seçkinlerinin söyleminden çok da farklı değildi (Demirel, 2004: 145-217). Merkezdeki bürokratik unsurlarla, özellikle ordu ile AP'nin ilişkilerine gelince, Parti liderliği her zaman bir denge politikası izledi ve askerlerin tepkisini çekmemeye özen gösterdi. Zaman zaman, "demokrasi adına" bazı çıkışlar yapsa da, AP büyük ölçüde geçmişten aldığı dersle, Silahlı Kuvvetler ile olan ilişkilerini Türk siyasetinin "kendine özgü gerçekleri"ni göz önüne alarak ılımlı ve uzlaşmacı (hatta kimi zaman ödün veren) bir strateji üzerine kurdu (Cizre, 2002).

Siyasi toplum mekânındaki uzak çevre aktörleri

Uzak çevre partileri, gerek merkezî Kemalist değer sistemi konusundaki tavırları, gerek merkezdeki bürokratik unsurlarla olan ilişkileri açısından yakın çevre partilerinden önemli ölçüde ayrılıyordu. Öncelikle merkezî Kemalist değer sistemine ilişkin tavırları değerlendirildiğinde, bazı partilerin resmî olarak bu değerleri reddetmemesine, hatta benimser görünmesine rağmen, gerçekte çok farklı bir ideolojik çizgide oldukları görülüyordu. Bu dönemde yürürlükte olan Anayasa ve siyasi partilere ilişkin mevzuat, parti programlarında Kemalist değerlerin açıkça reddedilmesini veya alternatif bir düzen savunulmasını engellemekteydi; ancak parti liderliğinin yaptığı açıklamalar, önerilen politikaların içeriği ve parti tabanının veya partiyle ilişki içinde bulunan iç ve dış siyasi aktörlerin niteliği, uzak çevre partilerinin Kemalist merkezî değer sitemine ilişkin tutumları hakkında önemli ipuçları içeriyordu. Çevredeki (çoğunlukla radikal) İslâmi unsurların temsilcisi konumundaki Milli Nizam Partisi (MNP) bu tür bir tavır alışın tipik örneğiydi. Parti programında Kemalist merkezî değer sistemi reddedilmemekle birlikte, Partinin lideri Necmettin Erbakan'ın yaptığı açıklamalar, Parti'nin 1. Olağan Kongresi'nde yaşanan olaylar, Parti'nin gerçek ideolojik kimliğini açıkça ortaya koyuyordu. Bu tür bir tavır alış merkez tarafından hoşgörüyle karşılanmıyor ve MNP "şeriat propagandası" yaptığı gerekçesiyle, 12 Mart Muhtırası'nın ardından, 20 Mayıs 1971 tarihinde Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılıyordu. MNP'nin yerine kurulan MSP ise, Kemalist merkezî değer sistemine karşı tavır almakta daha cüretkâr davranıyor ve 12 Eylül 1980 Müdahalesi'nden hemen önce, 6 Eylül 1980 tarihinde Konya'da yapılan mitingde, şeriatın yeşil bayrakları sallanıyordu.

Uzak çevre partilerinin Kemalist merkezî değer sistemi karşısındaki konumlanışları seçici (*selective*) ve gözden geçirmeci (*revisionist*) bir biçim de alabiliyordu. Bu tür partiler Kemalist değerleri toptan reddetmemekle birlikte tamamen de desteklemiyorlardı. Bir başka ifadeyle, Kemalist değer sistemi içinden bazı prensipleri seçip alıyor ve kendilerine göre yorumluyorlardı. TİP'in halkçılığa kendi ideolojik kurgusu içinde yaptığı vurgu bu türden bir tutumu örnekliyordu (Ünsal, 2002). TİP'in 1964 tarihli programında şu ifadelere yer verilmekteydi: "Halkçılık, emekçi halkı toplumun itici, yönetici ve düzenleyici kuvveti olarak tanımak ve toplum düzeninin buna göre kurulması imkânlarını hazırlamaktır." Kemalist tonlar taşıyan programına rağmen TİP de merkez tarafından rejim için tehlikeli bulunuyor ve Parti, aynen MNP gibi, 12 Mart

Muhtırası'nın ardından merkezin yargısal aygıtı Anayasa Mahkemesi tarafından 20 Temmuz 1971 tarihinde kapatılıyordu.

Uzak çevre partileri ve merkezin bürokratik unsurları arasındaki ilişkiyse "dostane" olmaktan çok uzaktı; uzak çevre partileri yaptırım tehdidi karşısında, bu unsurlara karşı açıkça tavır alamıyorlardı ama bunları dayatmacı bir değerler sisteminin taşıyıcısı ve koruyucusu olarak olumsuz bir biçimde değerlendirdikleri de bir gerçekti. Bunun istisnası Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) idi. Parti kadrolarının merkezdeki en güçlü aktör olan orduya her zaman yakın durmaya çalışmasına ve Kemalist merkez değerlerin çoğuna, özellikle milliyetçiliğe, "militanca" sahip çıkmasına rağmen, Parti'yle organik bağı olan gençlik örgütlerinin (Ülkücüler) "rejim düşmanları"yla savaşırken kullandığı yasa-dışı yöntemler bu partiyi uzak çevrenin bir unsuru haline getiriyordu (Çınar ve Arıkan, 2002).

Sonuçta, siyasi partiler evreninde Adalet Partisi (AP), DP'nin mirasçısı sıfatıyla "çevrenin yeni partisi" olarak öne çıktı. AP yanında, kurulan diğer partiler çevrenin farklı unsurlarını temsil etme iddiasıyla siyasi topluma girdiler. Çevrenin siyasi toplumunda ortaya çıkan bu yeni tabloda, AP "yakın çevre"ye yerleşirken, diğer yeni siyasi partiler esas olarak "uzak çevre"ye dağıldılar.

Sivil toplum mekânı

1961 Anayasası'nın ilanının ardından merkez-çevre ilişkileri açısından, yeni siyasi partilerin kurulması kadar önemli bir başka değişiklik, Anayasa'nın getirdiği özgürlük ortamı sayesinde sivil toplum mekânının canlanmasıydı. Özellikle geniş tanımlanan örgütlenme özgürlüğü sivil toplum mekânında pek çok oluşumun ortaya çıkmasına imkân verdi. Öğrenci dernekleri, sendikalar, meslek kuruluşları sivil toplum mekânında yerini aldı. Bu sivil toplum aktörleri arasında merkeze yakın olan ve merkezî değer sistemini savunan örgütler olmakla birlikte, esas olarak sivil toplum çevrenin sesinin duyulduğu ve "yakın çevre-uzak çevre" ayrımına göre şekillenen bir mekân oldu. Bu noktada, sivil toplum mekânında, zamanla Kemalist rejimin parametrelerini toptan reddeden ve mevcut düzeni, yeri geldiğinde, şiddet kullanarak değiştirmeyi amaçlayan yasa-dışı örgütlerin de ortaya çıktığına işaret etmek gerekir. Dolayısıyla, bu dönemde, sivil toplum mekânında, "uzak çevre" ile "yasa-dışı" arasındaki çizgi de çoğu zaman bulanıklaştı.

Silahlı Kuvvetler

Merkezin askerî aygıtı ordu ise uzak çevrenin siyasi ve sivil aktörlerine karşı hep tetikteydi; Askerin bu unsurlara karşı tepkisi 1971 yılında "uyarı" biçiminde ortaya çıktı. Silahlı Kuvvetler 12 Mart 1971 günü bir "muhtıra" yayımlayarak: "Parlamento ve hükümet, süregelen tutum, görüş ve icraatlarıyla yurdumuzu anarşi, kardeş kavgası, sosyal ve ekonomik huzursuzluklar içine sokmuş, Atatürk'ün bize hedef verdiği uygarlık seviyesine ulaşmak ümidini kamuoyunda yitirmiş ve anayasanın öngördüğü reformları tahakkuk ettirememiş olup, Türkiye Cumhuriyeti'nin geleceği ağır bir tehlike içine düşürülmüştür" uyarısını yaptı. Bu muhtıra esas olarak Parlamento ve hükümeti hedef almaktaydı, ancak daha sonraki gelişmeler ve özellikle 1973'e kadar sürecek ara rejimdeki uygulamalar, ordunun sadece hükümeti ve Parlamentoyu değil, diğer siyasi partileri, özellikle uzak çevre partilerini ve (belki daha da önemlisi) uzak çevrenin sivil aktörlerini de, "memleketin içine düştüğü durum"dan sorumlu tuttuğunu gösterdi.

Değerlendirme

Genel olarak değerlendirildiğinde, bu dönemdeki gerilim eksenleri ve çatışma mekânları şöyle tespit edilebilir: Bu dönemde esas gerilim eksenleri yatay niteliktedir. Siyasi toplum mekânında siyasi partiler arasındaki gerilim ve sivil toplum mekânında sivil toplum örgütleri arasındaki gerilim döneme damgasını vurmuştur. Bu dönem açısından dikkat çeken bir başka önemli nokta, sağ-sol tabanlı ideolojik bölünmenin merkez-çevre bölünmesinin önüne geçmeye başlamasıdır. Merkezin en güçlü aktörü ordu ise, bir yanında uzak çevrenin sivil aktörlerinin, diğer yanında uzak çevrenin siyasi aktörlerinin yer aldığı dikey bir gerilimin tarafı konumundadır. Sivil toplumla siyasi toplum arasında ilişki ise iki boyutludur. Bir yandan, uzak çevrenin siyasi unsurları uzak çevrenin sivil unsurlarıyla, hatta yasa-dışı unsurlarıyla yakın ilişkiye girmektedir; bu bir işbirliği (*cooperation*) ilişkisidir. Diğer yandan, sivil unsurlarla siyasi unsurlar arasında dikey bir gerilim yaşanmaktadır; bu da bir çatışma (*confrontation*) ilişkisidir.

1973-1980 dönemi

1973 seçimleri Türk siyasetinde merkez-çevre ilişkileri açısından bir dönüm noktasıdır. Bu önemli dönemeçte merkezin üç temel yapı taşından, yani ordu, sivil bürokrasi ve CHP'den, son ikisi önemli bir değişim geçirdi. CHP 1960'lı yılların ortalarından itibaren "Ortanın Solu" sloganıyla ideolojik pozisyonunu gözden geçirmesinin ardından, "merkezin partisi" olma özelliğini yitirdi ve işçilerin, köylülerin, "ezilmişlerin" partisi olma iddiasıyla merkezden uzaklaşarak çevreye yaklaştı (Kalaycıoğlu, 1992: 105). Yine bu dönemde, bürokrasi, büyük ölçüde siyasilerin taktik manevraları neticesinde, iç tutarlılığını ve bütünlüğünü kaybetti. Koalisyon hükümetlerinin bürokrasiye yönelik politikaları, o zamana kadar merkezin bir ayağını oluşturan bürokrasiyi siyasi toplumdaki bölünmelere paralel biçimde böldü (Heper, 1985: 93). Sonuçta, merkezde yalnız kalan ordu çevreye eskisinden daha şüpheci bakmaya, çevre aktörlerine karşı daha tepkili olmaya başladı. Bu dönemde, ordu artık kendini Cumhuriyet'in yegane bekçisi olarak tasavvur ediyordu (Heper ve Güney, 2000: 637). Bu dönemde ordu merkezde gittikçe yalnızlaşırken, çevre gittikçe kalabalıklaşıyor ve hareketleniyordu. Çevre açısından bu dönemde dikkat çeken noktalar şu şekilde tespit edilebilir:

Birincisi, siyasi toplum mekânında, çevrenin "eski" partisi AP ile çevrenin "yeni" partisi CHP arasındaki çatışma giderek şiddetlendi. Kuşkusuz AP ile CHP arasında bundan önceki dönemlerde de ciddi karşı karşıya gelmeler yaşanmıştı; ancak önceki karşı karşıya gelmelerde gerilim ekseni esas olarak merkez-çevre ayrışmasıydı. CHP'nin çevreye kaymasıyla birlikte bu çatışma daha çok ideolojik bir nitelik kazandı ve siyasi toplumdaki sağ-sol kutuplaşması merkez-çevre bölünmesini, tamamen olmasa da, büyük ölçüde geri plana itti. Bu kutuplaşma içinde çevrenin diğer partileri de zamanla yerlerini aldı.

İkincisi, sivil toplum mekânında, 1970'li yılların ortalarından itibaren "hiperaktifleşen" uzak çevrenin sivil aktörleri (özellikle sol gruplar ve aşırı milliyetçi gruplar) arasında yaşanan çatışmalar ülkeyi bir iç savaşın eşiğine getirdi. Aynen siyasi toplum mekânında olduğu gibi, sivil toplum mekânında da, sağ-sol kutuplaşması merkez-çevre ikiliğinin önüne geçti (Bal ve Laçiner, 2001). Daha da önemlisi, bu mevcut bölünmelere zaman içinde etnik ve mezhepsel fay hatları da eklendi. Dolayısıyla bu dönemde ideolojik, mezhepsel ve etnik anlamda polarize olmuş sivil toplum mekânındaki uzak çevre aktörleri, merkez-çevre ayrışmasının ötesinde birbirleriyle bir daha yan yana gelmemek üzere ayrıldı.

Üçüncüsü, bu dönemde, 1990'lardan sonra ortaya çıkan durumun aksine, sivil toplum mekânında Kemalist merkezî değer sistemini "doğrudan" ve "bir bütün olarak" savunan aktörlerin yokluğu dikkat çekiciydi. Birbiriyle çatışan sivil aktörlerin hemen hepsi, özellikle öğrenci örgütleri, çevrenin bir unsuruydu (Mardin, 1994: 261). Bu aktörlerin küçük bir kısmı yakın çevrede konumlanırken, büyük bir kısmı uzak çevreye dağılıyor, hatta uzak çevreden yasa-dışı'na savruluyordu.

Dördüncüsü, bir önceki dönemde olduğu gibi, sivil toplum ile siyasi toplum arasında karmaşık bir ilişkiler ağı gözleniyordu. Özellikle sivil toplumun ve siyasi toplumun uzak çevre unsurları birbirleriyle işbirliği ve çatışma ilişkisine giriyor, çoğu zaman ideolojik, mezhepsel ve etnik kamplaşmalarda, siyasi toplum ve sivil toplum arasındaki ayrım ortadan kalkıyordu.

1980 askerî müdahalesi ve sonrası

Gittikçe kaotikleşen bu çoklu gerilim eksenleri ve çoklu çatışma mekânları merkezî değer sisteminin asıl ve (1973'ten sonra) yegâne koruyucusu Silahlı Kuvvetler'i yeniden harekete geçirdi. Bu kez, tüm sivil ve siyasi aktörler ordu tarafından ülkenin geldiği durumdan sorumlu tutuluyor ve 12 Eylül 1980 günü gerçekleştirilen müdahale sonrasında hem sivil toplum mekânı hem de siyasi toplum mekânı, özellikle uzak çevre unsurlardan tamamen temizleniyordu. 1982 yılında ilan edilen anayasa da, çevrenin karşısında merkezi güçlendirme esası üzerine kurulmuştu. Özellikle Anayasa'nın özgürlükler rejimini karakterize eden katmerli sınırlama sistemi, sivil toplumu ve siyasi toplumu güdükleştirme ve giderek tamamen kontrol etme amacına uygun olarak tasarlanmıştı. Dolayısıyla, 1983 seçimleriyle başlayan "*tabula rasa*" siyasetinde, 1980 öncesi önemli aktörlerin hiçbiri siyaset sahnesinde yoktu. Bu yeni dönemde merkez-çevre ilişkileri farklı biçimde şekillendi.

1983 seçimleri sürecinde askerler siyasi toplumu kendilerine göre kurgulamaya giriştiler. 1980 sonrası "sınırlı ve kontrollü" demokrasiye dönüş sürecinde Turgut Sunalp liderliğindeki Milliyetçi Demokrasi Partisi (MDP) askerler tarafından "merkezin partisi" olarak tasarlanıyor ve açıkça destekleniyordu. İlginçtir, bu kez bir sol parti değil, bir sağ parti merkezin partisi konumundaydı. Askerler bu sağ partinin karşısına, 1980 öncesi siyasetin basitleştirilmiş bir şemasını kurmak amacıyla, bir de sol parti çıkarıyordu; Necdet Calp liderliğindeki Halkçı Parti (HP). Ancak 1983 seçim sonuçları 12 Eylül liderlerinin kurgularını alt-üst ediyor ve seçimin galibi MDP değil, Turgut Özal liderliğindeki Anavatan Partisi (ANAP) oluyordu. Liderinin ifadesiyle dört eğilimi içinde barındıran ANAP bu biçimiyle yakın, hatta bir kısım uzak çevreyi temsil etme iddiasındaydı (Ergüder, 1988: 116). Siyasette 12 Eylül kurgusu, 1987 yılında 12 Eylül-öncesi siyasi parti liderlerinin siyasi yasaklarının kaldırılmasına ilişkin halkoylamasının ardından büyük ölçüde geçerliğini yitirdi. Bu aşamadan sonra, siyaset normalleşmeye başladıkça, merkez-çevre ikiliği eskisinden farklı, ancak, fikrimizce, eskisinden daha belirgin bir biçimde ortaya çıkmaya başladı.

Süleyman Demirel liderliğindeki Doğru Yol Partisi (DYP) DP-AP'nin mirasçısı olarak siyaset sahnesindeki yerini aldı; ancak Demirel eski Demirel değildi ve "Demirkırat" kadroları da büyük ölçüde değişime/dönüşüme uğramıştı. Buna rağmen ideolojik yönelimleri ve merkezle ilişkileri açısından DYP bir yakın çevre partisi görüntüsü çiziyordu. DYP, bu anlamda AP'nin yakın çevrede boşalttığı yeri doldurmaya adaydı. Ancak bu dönemde DYP, sağ-yakın çevre pozisyonunu büyük ölçüde ANAP'la paylaşacaktı. Bülent Ecevit liderliğindeki Demokratik Sol Parti (DSP) ise CHP'nin merkez soldaki yerine talip olmuş görünüyordu; ancak ne DSP, ne de DSP'den önce ve sonra kurulan diğer sol partiler, 1923-1973 arası merkez partisi olarak işlev gören CHP'nin rolünü üstlenebildi. Bu sol-soy partiler söylem itibariyle, özellikle milliyetçiliğin ve laikliğin katı yorumu söz konusu olduğunda, zaman zaman merkeze oldukça yakın dursalar da, programları ve tabanları, onları tam anlamıyla merkez partisi olarak nitelememizi engelliyordu.

1980'li yılların ortalarından itibaren Kemalist rejimin çifte-belası, Kürt milliyetçiliği ve siyasi İslâm yeniden sahneye çıktı. Anılan her iki akım da, hem sivil toplumun hem siyasi toplumun uzak çevre katmanında ifadesini buluyordu. Siyasi toplumda Refah Partisi (RP) ve Fazilet Partisi (FP) uzak çevrenin İslâmi unsurların temsilcisi konumundaydı. Ancak her iki parti de, MNP örneğinde olduğu gibi, merkezin yargısal aygıtı Anayasa Mahkemesi tarafından kapatıldı. Kürt unsurlar ise, 1990'lı yılların başından itibaren DEP-HEP-HADEP çizgisinde partileşme imkânına kavuştu. Uzak çevrenin etnik unsurlarını temsil eden bu partiler de Anayasa Mahkemesi tarafından kapatıldı.

Sivil toplum mekânına döndüğümüzde, 1980 sonrası ortaya çıkan gelişmelerin siyasi toplum mekânında ortaya çıkan gelişmelerden daha ilginç olduğu söylenebilir. Bu dönemde, merkezî Kemalist değer sistemini sert bir biçimde eleştiren ve hatta yeri geldiğinde reddeden sivil toplum örgütleri, Özal yönetimi zamanında ortaya çıkan liberalleşmenin de bir sonucu olarak, seslerini daha çok duyurmaya başladı. Hem etnik hem dinî temaları vurgulayan sivil toplum aktörleri uzak çevrenin sivil toplum mekânındaki sesi oldu. Bu noktada vurgulanması gereken, daha önceki dönemlerin aksine, sivil toplum mekânında merkez değerleri bir bütün olarak ve hatta dogmatik bir hırçınlıkla savunan örgütlerin de ortaya çıkmasıydı. Atatürkçü Düşünce Derneği, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği, Çağdaş Hukukçular Derneği gibi örgütler milliyetçi-laik tonları ağır basan bir Kemalist çizgiye oturuyordu (Erdoğan, 2002). Bu tablo içinde işadamı dernekleri de ayrıcalıklı bir yer işgal ediyor ve onlar da merkez-çevre haritasında yerlerini alıyorlardı (Vorhoff, 2002).

Bu çerçevede, 1980 sonrası dönemde, merkez-çevre ilişkilerini değerlendirdiğimizde, önceki dönemlere göre çok daha karmaşık bir ilişkiler ağından söz edilebilir. Öncelikle bu dönemde, Kemalist merkezî değer sistemi etrafındaki çatışmanın çok daha net bir biçimde izlenebildiğine işaret etmek gerekir. 1960-1980 arası dönemde sağ-sol çatışmasının arkasında kalan Kemalist merkezî değer sistemi etrafındaki çatışma, 1980 sonrası çok daha açık biçimde bir değerler çatışması olarak öne çıkar. Bu çatışmanın cereyan ettiği mekânlar ise şu şekilde tespit edilebilir: Siyasi toplum mekânında, özellikle Kürtçü ve İslâmcı uzak çevre partilerinin ortaya çıkmasının ardından, bu partilerle DSP, MHP, ANAP gibi yakın çevre partileri arasında ciddi bir gerilim ortaya çıkmıştır. Siyasi toplumdaki bu yatay çatışmanın bir benzeri (ve belki de daha şiddetlisi) sivil toplum mekânında yaşanmıştır. Merkezî Kemalist değer sistemini savunma iddiasında olan sivil toplum örgütleriyle uzak çevrenin sivil aktörleri gittikçe artan bir kutuplaşmanın tarafı olmuştur. Özellikle 1990'lı yılların sonunda Kemalist örgütlerin başını çektiği, İslâmcı harekete karşı Atatürk imajının öne çıkarıldığı "semboller savaşı", bu çatışmanın görünür hâle gelmesidir. Siyasi toplum ve sivil toplum mekânında yaşanan bu yatay çatışmalara ek olarak, bu mekânların aktörleri arasında çeşitli biçim ve düzeylerde açığa çıkan dikey gerilim eksenlerinin de varlığına işaret etmek yerinde olur. 1980 sonrası siyasi hayatında, 1980 öncesinde olduğu gibi, yasa-dışı unsurlar da eksik değildir. Siyasi İslâm'ın karanlık yüzü Hizbullah'ta ortaya çıkarken, PKK Kürt milliyetçiliğinin ayrılıkçı çizgisini temsil eder (Mango, 2005). Son olarak, kanlı eylemleriyle adlarını duyuran bu ve benzeri örgütler ile uzak çevrenin bazı siyasi aktörleri arasındaki kanıtlanmış veya kanıtlanamamış yakınlıkların/ilişkilerin, bu aktörlerin siyasi ve hukuki anlamda sert biçimde cezalandırılmasına neden olduğuna da dikkat çekmek gerekir.

AK Parti ve merkez-çevre ilişkileri

24 Aralık 1995 seçimleri Türk siyasetinde bir başka dönüm noktasıdır. Bu seçimlerin galibi uzak çevrenin İslâmi unsurlarını temsil eden RP'ydi. Necmettin Erbakan liderliğindeki parti %21 oy alarak seçimlerden birinci parti olarak çıkmayı başarmıştı. 1996 yılında seçimlerden 3. parti olarak çıkan DYP ile koalisyon kurarak iktidara gelen RP'nin, bundan sonra merkezle arasındaki gerilim aşama aşama yükseldi.

28 Şubat 1997 tarihinde MGK toplantısının ardından kuvvet komutanlarının yayınladıkları 18 maddelik bildiri, RP liderliğindeki hükümete bir uyarı niteliği taşıyordu. Bildiride Atatürk ilke ve inkılaplarına vurgu yapılıyor ve artan İslâmi faaliyetlerin önüne geçilmesi için gereken tedbirlerin alınması talep ediliyordu. Bu biçimiyle, 28 Şubat merkezin en güçlü aktörünün uzak çevrenin o zamanki en güçlü aktörüyle kozlarını paylaşması ve Kemalizmin bir kez daha restorasyonu anlamına geliyordu (Cizre ve Çınar, 2003).

28 Şubat süreci bir yandan Kemalist merkezî değer sistemini tahkim ederken, diğer yandan çevre üzerinde de önemli izler bırakıyordu. Bu müdahalenin en önemli sonuçlarından biri, "Milli Görüş" hareketinin parçalanmasıydı.[4] Yenilikçi kanat ile Gelenekçi kanat arasında ortaya çıkan gerilim, Yenilikçilerin yeni bir parti çatısı altında bir araya gelmeleriyle sonuçlandı. 14 Ağustos 2001 tarihinde kurulan Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti), kadroları itibariyle uzak çevreden, yani Milli Görüş soy çizgisinden gelmekle birlikte, söylem ve program itibariyle yakın çevreye talip olan bir partiydi. Aslında burada, daha önce Türk siyasi hayatında, yakın çevre-uzak çevre arasında görülen mobilizasyonun tersine bir örneğinin yaşandığı söylenebilir. Yukarıda değindiğimiz gibi, TCF, SF ve DP kadroları itibariyle merkezden çıkmış ancak zamanla uzak çevreye kaymış ve bu dönüşüm merkez tarafından kabul edilmemişti. Burada ise, görünüşte, tersi bir durum söz konusuydu. Uzak çevrede konumlanan bir siyasi hareket içinde yer alan unsurlar yakın çevreye taşınıyordu. Bir başka ifadeyle, merkezin 28 Şubat sürecindeki sert manevrası çevrede "pozitif bir mobilizasyon"un ortaya çıkmasına neden oluyordu.

---

[4] Bazı yazarlara göre, Milli Görüş Hareketi'nin parçalanmasına parti-içi sorunlar yol açmıştı; bu bağlamda 28 Şubat süreci sadece bir katalizör işlevi görmüştü (Atacan, 2005).

Seçim kampanyası süresince de AK Parti yakın çevre partisi olmaya talip olduğunu her fırsatta gösterdi. Kampanya süresince sergilediği AB yanlısı tutum (Doğan, 2005), türban, İmam-Hatip liseleri ve İslâm ülkeleriyle olan ilişkiler konusunda suskun kalması veya çok dikkatli bir üslup kullanması, merkez aktörleri doğrudan hedef almayan tavrı, AK Parti'yi yukarıda örneklerini vermeye çalıştığımız yakın çevre partilerine yaklaştırıyordu. AK Parti'nin bu tavır ve kimlik değişikliğiyle yakın çevreye taşınması onu sadece merkez gözünde kabul edilebilir bir unsur haline getirmiyor, aynı zamanda daha önce diğer (sağ ve sol) yakın çevre partilerine oy veren seçmeni de kendine çekiyordu. Gerçekten bir araştırmaya göre, 3 Kasım 2002 seçimlerinde %34,28 oy alarak TBMM'de 363 sandalye elde eden AK Parti, geleneksel Milli Görüş tabanı kadar merkez sağ ve merkez sol partilerin seçmenlerinden oy almıştı (Esmer, 2002). AK Parti iktidara geldikten sonra da yakın çevre kimliğini pekiştirecek adımlar atmaya özen gösterdi.[5] Zaman zaman AK Parti ve merkez aktörler arasında gerilimler ortaya çıksa da, her iki taraf da bu gerilimi tırmandıracak adımlar atmaktan kaçındı ve özellikle AB Uyum Süreci'nde, pek çok durumda, merkez ve çevre aktörler ortak bir platformda bir araya gelmeyi başardı (Heper, 2005).

Sonuç

Bu makalede geliştirilen analiz çerçevesinde esas olarak ortaya çıkan sonuç şudur: Bugün merkezî değer sistemine ilişkin farklı tavır ve yönelimler hâlâ Türk siyasetinin temel çatışma alanlarından birini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu çatışmayı açıklama kapasitesine sahip olan merkez-çevre ikiliği sosyal bilimler açısından geçerliliğini ve önemini korumaktadır. Bu bağlamda, merkez-çevre paradigmasına ilişkin sonraki araştırma gündeminin başlıkları şu şekilde ortaya konabilir: Merkez ile uzak çevre arasındaki gerilim Türkiye'de demokrasinin pekişmesini engelleyen temel sorunları üretmektedir. Pekişmeyi engelleyen sorunların çözümü için atılacak somut adımlar merkez ve uzak çevre arasındaki gerilimin azalmasına katkıda bulunabilir.[6] Pekişmeyi engelleyen sorunların çözümünde uzak çevre ile merkez arasında bir köprü kurabilecek olan yakın çevre aktörleri belirleyici bir rol üstlenebilir.[7] Fikrimizce, bu başlıklar çerçevesinde, merkez-çevre paradigması Türkiye'de demokrasinin pekişme şartlarının tespitine ilişkin tartışmalarda hâlâ kullanılabilir bir kavramsal çerçeve sunmaktadır.

---

[5] Bugün kamuoyunda ve akademik çevrelerde hâlâ AK Parti'nin "gerçek amacı"nı gizlediği, yerini iyice sağlamlaştırdıktan sonra "asıl programı"nı uygulamaya koyacağı şeklinde görüşler dile getirilmektedir. Bu makalenin lisanı içinde ifade edecek olursak, böyle düşünenlere göre, AK Parti yakın çevre görüntüsüyle kendini gizleyen bir uzak çevre unsurudur. Gerçekten, son zamanlarda, Parti kadrolarının ve liderliğinin yaptıkları bazı açıklamalar, önerdikleri ve kısmen hayata geçirmeyi başardıkları birtakım politikalar bu şüpheleri haklı çıkaracak niteliktedir. AK Parti'nin gerçekten bir yakın çevre partisi olup olmadığının tespiti çok daha kapsamlı bir araştırmayı gerektirir ve böyle bir araştırma bu makalenin sınırlarını aşar. Bu makale kapsamında, AK Parti'ye ilişkin şu tespiti yapmak yeterli olacaktır: Parti'nin, hem bugüne kadar ortaya koyduğu çizgi hem de angaje olduğu iç ve dış siyasi süreçler itibariyle yakın çevre içinde değerlendirilmesi uygun olur. Fikrimizce, Parti liderliği de bu pozisyonun Parti'ye ve sisteme getireceği avantajların farkındadır. Öyleyse asıl sorunun, Parti liderliğinden ziyade Parti tabanından kaynaklandığı söylenebilir. Bu bağlamda, liderliğin merkezle ters düşmesine neden olan sert açıklamalar, parti içinde huzursuzluğu gün geçtikçe su yüzüne çıkan radikal tabanın kopmasını önlemeye yönelik taktik çıkışlar olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

Ahmad, Feroz (1977) *The Turkish Experiment in Democracy, 1950-1975*, Londra: C. Hurst for the Royal Institute of International Affairs.

— (1991) "The Progressive Republican Party, 1924-1925", *Political Parties and Democracy in Turkey* içinde, (der.) Metin Heper ve Jacob M. Landau, Londra, New York: I.B.Tauris & Co. Ltd.

Akarlı, Engin D. (1975) "The State as a Socio-Cultural Phenomenon and Political Participation in Turkey", *Political Participation in Turkey: Historical Background and Present Problems* içinde, (der.) Engin D. Akarlı ve Gabriel Ben-Dor, İstanbul: Boğaziçi University Publications.

Atacan, Fulya (2005) "Explaining Religious Politics at the Crossroad: AKP-SP", *Turkish Studies*, 6 (2): 187-199.

Bacık, Gökhan (2001) "Turkey and Russia: Whither modernization?", *Journal of Economic and Social Research*, 3 (2): 51-71.

Bal, İhsan ve Sedat Laçiner (2001) "The Challenge of Revolutionary Terrorism to Turkish Democracy 1960-80", *Terrorism and Political Violence*, 13 (4): 90-115.

Barkey, Henri J. (2000) "The Struggle of a 'Strong' State" *Journal of International Affairs*, 54 (1): 87-105.

Barkey, Henri J. ve Graham E. Fuller (1998) *Turkey's Kurdish Question*, Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.

Bozarslan, Hamit (2002) "Kürd Milliyetçiliği ve Kürd Hareketi (1898-2000)", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce*, cilt. 4, *Milliyetçilik* içinde, (der.) Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.

Çınar, Alev ve Burak Arıkan (2002) "The Nationalist Action Party: Representing the State, the Nation or the Nationalists?", *Turkish Studies*, 3 (1): 25-40.

Cizre, Ümit (2002) *AP-Ordu İlişkileri, Bir İkilemin Anatomisi*, İkinci Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Cizre, Ümit ve Menderes Çınar (2003) "Turkey 2002: Kemalism, Islamism and Politics in the Light of the February 28 Process", *The South Atlantic Quarterly*, 102 (2/3): 309-332.

Demirel, Tanel (2004) *Adalet Partisi, İdeoloji ve Politika*. İstanbul: İletişim Yayınları.

---

[6] Bu bağlamda "pekiştirici reform" kavramı gündeme getirilebilir. Pekiştirici reformlar, merkez ve uzak çevre arasındaki gerilimi azaltmaya, uzak çevrenin dışlanmışlığını mümkün olduğunca ortadan kaldırmaya yönelik politikaları ifade eder. AB sürecindeki reformlar tanımladığımız biçimiyle pekiştirici reformların ilk adımı olarak görülebilir. Bu konuda bkz. Gönenç, 2006.

[7] Önceki literatürde, özellikle Türk modernleşmesine ilişkin çalışmalarda, merkezin, (daha doğru bir ifadeyle merkezdeki seçkinlerin) reformcu-öncü karakteri vurgulanmış ve merkezin modernist değerlerin taşıyıcısı, yayıcısı ve savunucusu olduğuna işaret edilmiştir. Bu bağlamda modernist misyonun merkezin varlık sebebi, tanımlayıcı unsuru olduğu ikna edici bir biçimde gösterilmiştir. Bunun karşısında, çevrenin modernleşme sürecine sınırlı katkısına ve hatta bazı durumlarda süreci engelleyici niteliğine dikkat çekilmiştir. Merkezin modernleşmenin öncülüğünü ve yeri geldiğinde de koruyuculuğunu üstlenmesi Türkiye'ye özgü bir durum değildir. Başka toplumlarda da, özellikle aktif ve ilerici bir orta sınıfın yokluğunda, modernist reformlar seçkinler tarafından başlatılmış ve sürdürülmüştür. Osmanlı-Türk modernleşmesinde de sürece seçkinler damgasını vurmuştur. Ancak günümüzde roller değişmiş görünmektedir. Merkez reformist karakterini büyük ölçüde kaybetmiştir (Bacık, 2001). Özellikle Avrupa Birliği (AB) sürecinde yapılan köklü reformların öncüsü ve uygulayıcısı merkezdeki aktörler değil, çeşitli biçimlerde ve düzeylerde çevreyi temsil eden güçlerdir.

Doğan, Erhan (2005) "The Historical and Discoursive Roots of the Justice and Development Party's EU Stance", *Turkish Studies*, 6 (3): 421-437.

Erdoğan, Necmi (2002) "'Kalpaksız Kuvvacılar': Kemalist Sivil Toplum Kuruluşları", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ergüder, Üstün (1988) "Post-1980 Parties and Politics in Turkey", *Perspectives on Democracy in Turkey* içinde, (der.) Ergun Özbudun, Ankara: Turkish Political Science Association.

Esmer, Yılmaz (2002) "Seçmen Davranışlarından 3 Kasım Analizi-4", *Milliyet*, 18 Kasım.

Gönenç, Levent (2006) "Dynamics of Political Reform in Turkey", *Europa-Kolleg Hamburg, Institut für Integrationsforschung, Diskussionspapier.*

Greenfeld, Liah ve Michel Martin (1988) "The Idea of 'Center': An Introduction", *Center, Ideas and Institutions* içinde, (der.) Liah Greenfeld ve Michel Martin, Chicago: The University of Chicago Press.

Gülalp, Haldun (2002) "Using Islam as Political Ideology, Turkey in Historical Perspective", *Cultural Dynamics*, 14 (1): 21-39.

Heper, Metin (1985) *The State Tradition in Turkey*, Beverley, North Humberside: Eothen Press: Atlantic Highlands, N.J.

— (2000) "The Ottoman Legacy and Turkish Politics", *Journal of International Affairs*, 54 (1): 63-82.

— (2005) "The Justice and Development Party Government and the Military in Turkey", *Turkish Studies*, 6 (2): 215-231.

Heper, Metin ve Aylin Güney (2000) "The Military and the Consolidation of Democracy: the Recent Turkish Experience", *Armed Forces & Society*, 26 (4): 635-657.

Kalaycıoğlu, Ersin (1992) "1960 Sonrası Türk Siyasal Hayatına Bir Bakış: Demokrasi, Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar", *Tarih ve Demokrasi, Tarık Zafer Tunaya'ya Armağan* içinde, İstanbul: Cem Yayınevi.

— (1994) "Elections and Party Preferences in Turkey: Changes and Continuities in the 1990s", *Comparative Political Studies* 27 (3): 402-424.

Kazancıgil, Ali (1994) "The Deviant Case in Comparative Analysis: High Stateness in a Muslim Society-The Case of Turkey", *Comparing Nations: Concepts, Strategies, Substance* içinde, (der.) Mattei Dogan ve Ali Kazancıgil, Londra: Blackwell.

Kushner, David (1997) "Self-Perception and Identity in Contemporary Turkey", *Journal of Contemporary History*, 32 (2): 219-233.

Linz, Juan J., ve Alfred C. Stepan (1996) *Problems of democratic transition and consolidation : Southern Europe, South America, and Post-communist Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Mango, Andrew (2005) *Türkiye'nin Terörle Savaşı*, İstanbul: Doğan Kitap.

Mardin, Şerif (1975) "Centre-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics", *Political Participation in Turkey: Historical Background and Present Problems* içinde, (der.) Engin D. Akarlı ve Gabriel Ben-Dor, İstanbul: Boğaziçi University Publications.

— (1994) "Türkiye'de Gençlik ve Şiddet", *Türk Modernleşmesi* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.

Özoğlu, Hakan (2001) "'Nationalism' and Kurdish Notables in the Late Ottoman-Early Republican Era", *International Journal of Middle East Studies*, 33: 383-409.

Özbudun, Ergun (1976) *Social Change and Political Participation in Turkey*. Princeton: Princeton University Press.

Sartori, Giovanni (1995) "How Far Can Free Government Travel?", *Journal of Democracy*, 6 (3): 101-111.

Shils, Edward (1975) "Center and Periphery", *Center and Periphery, Essays in Macrosociology* içinde. Chicago: The University of Chicago Press.

— (1988) "Center and Periphery: An Idea and Its Career, 1935-1987", *Center, Ideas and Institutions* içinde, (der.) Liah Greenfeld ve Michel Martin, Chicago: The University of Chicago Press.

Strassoldo, Raimondo (1980) "Centre-Periphery and System-Boundary: Culturological Perspectives", *Centre and Periphery, Spatial Variation in Politics* içinde, (der.) Jean Gottmann, Londra: Sage Publications.

Sunar, İlkay ve Binnaz Toprak (2004) "Islam in Politics: The Case of Turkey", *State, Society and Democracy in Turkey* içinde, İstanbul: Bahçeşehir University Publication. Makalenin orijinal basımı: *Government and Politics*, Vol. 18, No. 4, Autumun 1983.

Sunar, İlkay ve Sabri Sayarı (2004) "Democracy in Turkey: Problems and Prospects", *State, Society and Democracy in Turkey* içinde, İstanbul: Bahçeşehir University Publication. Makalenin orijinal basımı: O'Donnell, Guillermo, Philippe C. Schmitter and Laurence Whitehead, (der.), *Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europe* içinde, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.

Tosun, Tanju (1999) *Türk Parti Sisteminde Merkez Sağda ve Merkez Solda Parçalanma*, İstanbul: Boyut Kitapları.

Ünsal, Artun (2002) *Umuttan Yalnızlığa, Türkiye İşçi Partisi (1961-1971)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Vorhoff, Karin (2002) "Türkiye'de İşadamı Dernekleri: İşlevsel Dayanışma, Kültürel Faklılık ve Devlet Arasında", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.

Weiker, William F. (1991) "The Free Party, 1930", *Political Parties and Democracy in Turkey* içinde, (der.) Metin Heper ve Jacob M. Landau, Londra, New York: I.B.Tauris & Co. Ltd.

Yavuz, Hakan M. (2000) "Cleansing Islam from the Public Sphere", *Journal of International Affairs* 54 (1): 21-42.

Kültürel yabancılaşma tezi üzerine

*Menderes Çınar**

Şerif Mardin'in ufuk açan çalışmalarından biri olan "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics" (Merkez-Çevre İlişkileri: Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar) başlıklı makalesi Türk sosyal bilimcilerinin muhtemelen en çok okuduğu ve okuttuğu makaledir.[1] O kadar ki, söz konusu makalede Mardin'in yaptığı merkez-çevre ilişkileri analizi zamanla paradigma statüsünü kazanacak kadar yaygınlaşmış, anonimleşmiş ve sosyal bilim topluluğunun büyük çoğunluğu tarafından Türk siyasetini ve Türkiye'nin demokrasi sorunlarını açıklayabilecek bir anahtar olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla, Mardin'in analizi, değinmediği, dışarıda bıraktığı ve sessiz kaldığı noktalara rağmen, kurumsallaşmıştır denilebilir.

Bu yazı, merkez-çevre modelinin özünü oluşturan, merkez ve çevrenin birbirinden 'kültürel yabancılaşması' tezinin bugün hâlâ Türk siyasetini açıklayan bir anahtar olarak kullanılmasının neden olduğu bazı sorunlara değinmeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla aşağıda ilk önce merkez-çevre açıklama modelinin temel dayanağı olan kültürel bütünleşme modeli ve Mardin'in 'merkez-çevre bölünmesi' analizi gözden geçirilecektir. Daha sonra, siyasal bütünleşme olarak adlandırılabilecek bir perspektiften kültürel yabancılaşma tezi, dolayısıyla kültürel bütünleşme modeli tartışmaya açılacaktır. Bu tartışmada, Türk siyasi tarihinin/yaşamının indirgemeci bir okumasına yol açan kültürel yabancılaşma tezinin, Türkiye'nin demokrasi sorununa eksik bir teşhis koyduğu ve demokratik açılım olasılıklarını kısıtlayan bir çözüm önerdiği iddia edilecektir. Dolayısıyla, çalışma, kültürel yabancılaşma tezinin dayandığı toplumsal bütünleşme

---

(*) Başkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

[1] Makale ilk olarak 1973 yılında *Daedalus* dergisinde yayınlanmıştır. Türkçesi için bkz. Mardin, 1995: 34-76.

modelini sorunsallaştırarak, Türkiye'de demokrasi tartışmalarının artık merkez-çevre ve onun türevi olan devlet-toplum bölünmesini aşması gerektiğini savunmaktadır.

Kültürel bütünleşme: Toplumun oydaşmacı merkezi

Merkez-Çevre makalesinde Mardin'in esin kaynağı Edward Shils'in ilk olarak 1961 yılında yayınlanan ve toplumsal bütünleşme sorununu ele alan "Centre and Periphery" başlıklı makalesidir (bu makale için bkz. Shils, 1986). Mardin de makalesine Shils'in makalesinin ilk cümlesi ile başlar: "toplumun merkezi vardır." Shils, "toplumun merkezi vardır" derken, toplumun bir merkez etrafında bütünleştiğini ve topluma üyeliğin bu merkezle olan ilişki sayesinde kurulduğunu/gerçekleştiğini öne sürer (Shils, 1986). Burada 'merkez' kavramı 'kurumlar olarak merkez' ve 'değerler olarak merkez' olmak üzere iki anlamda ele alınır. Kurumlar olarak merkezden kasıt toplumda merkezî bir iktidarın oluşmasıdır. Bütün toplumu düzenleyen ve merkezî bir otoritenin varlığını ifade eden modern/ulus devletlerin oluşumu, kurumlar olarak merkezîleşme sürecine işaret eder. Değerler olarak merkez ise toplumun etrafında bütünleştiği, bireylerin kimliklerini kuran ve onları ortak bir evrene bağlayan değerleri ve inançları ifade eder. Tıpkı Durkeim ve Parsons gibi, Shils de normatif düzenin ve ortak değerlerin, diğer bir deyişle kolektif bilincin, toplum olmak için şart olduğunu düşünür ve bu nedenle değerler olarak merkezi daha çok vurgular. Buna göre, toplumsal düzenin merkezi, topluma hâkim *olan* ve toplumu yöneten değerler, semboller ve inançlardır ve *toplumsal entegrasyon (merkezî) değerler ekseninde gerçekleşir.*

Bu aşamada dikkat edilmesi gereken husus, merkezî değerler ve merkezî kurumlar arasındaki ilişki ya da toplumun etrafında bütünleştiği varsayılan merkezî değerlerin kendiliğinden hâkim *olması* ve hâkim *kılınması* arasındaki farktır. Shils'e göre, toplumda merkezî bir otoritenin varlığı, o topluma merkezî bir değerler sisteminin empoze edildiğini gösterir. Söz konusu merkezî otoritenin güçlenmesi ise merkezî değerlerin ve kolektif bilincin yaygınlaşması anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Shils, bir iktidarın merkezî değerleri hâkim kılmasından bahsediyor görünmektedir. Ancak, iktidar olgusunu işlevselci bir yaklaşımla ele alması nedeniyle, Shils'in aslında değerlerin hâkim kılınmasından çok hâkim olmasından bahsettiğini söyleyebiliriz. Shils iktidarın bir ihtiyaçtan kaynaklandığını ve bir oydaşmaya dayandığını düşünür. Buna göre iktidar, toplumun ya da toplumsal yaşamın gerekliliklerinin talep ettiği bir olgudur ve iktidar ilişkisi, ilişkinin iki tarafı için de yararlı olabilir. Bu gereklilik ve yararlılık durumu da merkezin varlığını sürdürmesi ve güçlendirmesi ile sonuçlanır. Dolayısıyla, Shils'e göre herhangi bir merkezî değerler sisteminin başlıca unsurlarından biri kurulu otoriteye (iktidara) ve onun kurumlarına karşı olumlu bir tutum takınmaktır. Bu olumlu tavır sayesinde insanlar merkeze yönelir. Merkeze yönelme ise insanların aşkın değerleri içeren objelere duyduğu ihtiyacı karşılar (Shils, 1988: 260). Diğer bir deyişle, merkezî değerler ve kurumlar sisteminin esas gerekçesi insanların onlara ihtiyaç duymasıdır. Merkezin bir iktidarı değil, bir işlevi temsil ettiği bu 'işlevselci' bağlamda, toplum özünde oydaşmaya dayalı bir gerçekliktir ve çatışma, zorlama ve değiş-tokuş ancak oydaşma temelinde gerçekleşebilir (Shils, 1986, Greenfeld ve Martin, 1988: ix). Ayrıca, merkezin çevreyi entegre etme mekanizmasının da oydaşma olması nedeniyle merkezî toplumun oydaşmasını ifade eder. Toplumsal oydaşma hiçbir zaman tam değildir, her zaman çevrede kalanlar olacaktır, ancak esas olan oydaşmadır.

Bu işlevselci yaklaşımın, toplumsal bütünleşmede kültüre öncelik vererek ve iktidarın oydaşmaya dayandığını vurgulayarak, iktidar olgusunun zorlama ve çatışma boyutunu ikincilleştirdiği ve gereğince değerlendiremediği not edilmelidir.

Merkez-çevre bölünmesi: Kültürel çatışma ve yabancılaşma

Mardin de makalesinin başında Batı'da merkezîleşmenin, feodal özerk güçler ve merkezî otorite arasında bir dizi çatışma ve uzlaşma sonucu gerçekleşen bir oydaşma üzerine kurulu olduğunu belirtir: Batı'da "[m]odern devleti yaratan merkezîleşme süreci, dayandığı feodal temellerden ötürü, çevre güçleri diyebileceğimiz şeylerle uzlaşmalar yapılması sonucunu veren bir dizi karşı karşıya gelmeyi kapsamıştı. ... Bu uzlaşmalar Leviathan'ın ve ulus-devletin bir ölçüde iyi eklemlenmiş yapılar olmasına yol açtı" (Mardin, 1995: 36). Buna karşılık, Osmanlı'da (1) feodal özerk güçler yoktu ve bu nedenle (2) karşı karşıya gelmeler 'yönetimin öznesi merkez' ve 'yönetimin kuşkuyla bakılan nesnesi çevre' arasında olmak üzere tek boyutlu idi. Osmanlı'da merkez, Batı'da gördüğümüz çevresel özerk güçlere benzeyen Ayanları tehdit olarak algılamış ve onlara ancak varlıklarını hiçbir zaman yasal-kurumsal güvence altına almadan, *mecburen* tahammül etmiştir. Batı'da gördüğümüz oydaşmacı ve 'özerk güçlerle beraber' merkezîleşme ya da onlarla bütünleşme örneğinin aksine, Osmanlı'nın merkezîleşme ve bütünleşme anlayışı 'özerk güçlere rağmen/karşı' olmuştur. Osmanlı'da merkezîleşmeden anlaşılan, özerk güçlerin yokluğudur. Çağdaş demokrasinin 'sivil toplum' gibi kavramları da bu nedenle Osmanlı-Türk siyasal kültürüne yabancıdır. Osmanlı'nın oydaşmaya değil, tahakküm kurmaya dayanan kurumsal merkeziyetçiliğine kültürel bir bölünme eşlik etmiştir. Merkezî kurumlara ya da iktidara bağlı olan sınıf (askerî), kendisini, üzerinde hâkimiyet kurduğu çevreden kültürel ve simgesel yollarla da farklılaştırmıştır. Yüksek kültür-halk kültürü, divan edebiyatı-halk edebiyatı, yüksek İslâm-halk İslâmı ayrımları merkez-çevre bölünmesinin farklı düzlemlerdeki tezahürleridir. Dolayısıyla, Osmanlı'da merkez ve çevre birbirinden kopuk iki ayrı dünyadır. Bu iki ayrı dünya arasında bağlar gevşektir ve bu gevşek bağlardan en önemlisi dindir/İslâmdır.[2]

Bu tarihî arka planın üzerine, Cumhuriyet, özerk güçlere karşı 'merkeziyetçi' yaklaşımı açısından, yani kurumlar olarak merkez anlayışı açısından, Osmanlı ile bir süreklilik arz etmektedir. Ancak, 'değerler ve inançlar olarak merkez' açısından, bir modern/ulus devlet olarak Cumhuriyet'in Osmanlı'dan farkı –toplumdan bağımsız olarak oluşturduğu– kendi merkezî/Kemalist değerlerini toplumsallaştırmayı hedeflemiş olmasından kaynaklanır. Söz konusu 'değerler olarak merkez(îleşme)' projesini başarmak için ise öncelikle 'kurum olarak merkezi', yani devlet aygıtını güçlendirmek gerekmektedir. Bu aşamada, Mardin iki önemli saptama yapar. Birincisi, kurumlar olarak merkezi yani devleti güçlendirmek dönemin şartları içinde kaçınılmaz olarak kuşkuyla karşılanan eşrafla işbirliği yapmayı, eşrafı bir çeşit patronaj ilişkisi ile mevcut iktidar yapısına entegre etmeyi gerektirmiştir. Dolayısıyla, çevreyi dışlayarak tanımlanmış merkezî değerlerin, çevreye doğru genişleme olanakları, bizzat kurum olarak merkezin dayandığı iktidar koalisyonu nedeniyle sınırlıdır. Buna karşılık, CHP'nin Demokrat Parti'yi "destek bulmak için taşra kasabalarına ya da köylerine gitmeyin; ulusal birliğimiz sabote edilmiş olur" (akt. Mardin, 1995: 61) şeklinde uyarmasından da anlaşılacağı gibi, kendi değerlerini toplumsallaştırmak isteyen yeni rejim, katılımı kısıtlayarak, mobilizasyona gitmeyerek, çevrenin/halkın, olduğu yerde kalıp kendiliğinden entegrasyonunu istemiştir. Bu duruma Kemalist/elitist bir açıdan bakıldığında, merkezî değerlerin toplumsallaş(ama)ması ve bu arada demokratikleşememe sorunu bir iktidar değil, zaman sorunu olarak tanımlanabilir. Nitekim, Türkiye siyasal tarihini Kemalist/elitist bir perspektifle okuyanlar, merkezi toplumsallaştırma projesinin, kaynak ve personel eksikliği nedeniyle tam uygulanamamış olduğundan, dolayısıyla çok partili hayata erken geçildiğinden ve bundan sonra da siyasetçilerin 'oy kaygısıyla' projeyi sulandırdığından şikâyet ederler. Dolayısıyla, Kemalist/elitist perspektife göre Türk siyasetinin sorunları demokrasiye 'halkımız' henüz hazır değilken, erken geçilmesinden kaynaklanmaktadır.

Mardin, projenin uygulanamama nedenlerini değil, bizzat projenin, yani toplumun etrafında birleştiği/birleşeceği varsayılan Kemalist merkezî değerlerin eksikliklerini ve bu eksikliklerin sonuçlarını inceleme konusu yapar. Bu bağlamda, Mardin'in başka çalışmalarında gördüğümüz ikinci saptaması şöyle özetlenebilir: Kemalist merkez, kendi değerlerini çevreye doğru yaygınlaştırarak, kültürel merkez-çevre ayrımını ortadan kaldırmayı hedeflerken, halk İslâmı'nın toplumsal rolünü red veya göz ardı ederek, amaçladığının tam aksine kültürel ayrımı güçlendirmiş ve onun yerine akla ve kalbe hitap eden bir ethos koy(a)mayarak, içinde İslâm'ın kendini yeniden üreteceği bir boşluk doğurmuştur. Çünkü kültürcü Türk modernleşmesi resmî/kurumsal İslâm'ı hedef alarak laiklik ilkesi ile merkez ve çevre, seçkinler ve kitle arasındaki tek bağ/ortak dil olan İslâm'ı ortadan kaldırmıştır. Mardin'e göre, "Resmi dinin yerine laikliği koymakla, Atatürk bu çerçeveyle sağlanan meşruiyet olasılıklarını ortadan kaldırdı. 'Küçük insan'ın dini böylece hoş görülen ama güvencede olmayan belirsiz bir duruma geldi. Atatürk bu durumun uzun vadede laikleştirme lehine işleyeceğini umdu" (Mardin, 2000: 164-165). Ancak, "Atatürk'ün eğitim reformlarının kırsal kesimdeki kitlelere ulaşamaması onların sosyal gerçekliği algılamalarında bir boşluk yaratmış ve sosyal değişme bunların daha büyük bir kısmını harekete geçirdikçe bu durum kritik bir nitelik kazanmıştır. Kemalizmin ne sosyal adaletin nasıl gerçekleştirileceğine ilişkin kapsamlı bir açıklaması vardı, ne de topluma, sosyal ilkelerini itibarlı bir ideolojiden çıkaran daha genel bir ahlâki dayanak sağlıyordu. Cumhuriyet bu ahlâki boşluğu, dinî ve ahlâki emirlerin önemli olduğu –yani geleneksel sosyal felsefenin özünü oluşturduğu– bir toplumda yaratmıştır" (Mardin, 2000: 142). Dolayısıyla, "Cumhuriyet ideolojisi, bir söylem olarak İslâmiyet'in yerini ve toplumun 'çimentosu' olma rolünü reddederek okumuş çevrelerle okumamışlar arasındaki mesafeyi derinleştir[miştir]" (Mardin, 1998: 62). Eğer, Weberci geleneğin söylediği gibi modernleşmedeki başarı, modernleşme projesini anlamlandırmadaki başarıya bağlı ise, Cumhuriyetçi merkez, İslâm'ın meşrulaştırıcı/anlamlandırıcı rolünü reddederek, dolayısıyla onun bir sivil din olmasını engelleyerek, kendi modernleşme projesini anlamlandıramayan, yani başarısız olma olasılığı yüksek bir merkezdir.

---

[2] Mardin yıllar sonra yazdığı bir başka makalede İslâm'ın, Osmanlı'da "devlet gücünün tesisi ya da kullanılmasının kapsamadığı [özerk] bir toplumsal faaliyet alanı" olduğunu belirtir (Mardin, 1998: 63). Dolayısıyla, feodal /özerk güçlerin olmadığı Osmanlı'da İslâm tek özerk alan olarak tanımlanmaktadır. İslâm'ın merkez ve çevre arasındaki en önemli bağ ve/veya tek özerk alan olduğu saptaması Mardin'in modern Türk siyasetine bakışının arka planını oluşturması açısından önemlidir. Mardin'e göre, İslâm, deyim yerindeyse, Türk toplumunun habitusudur, çünkü bu toplumun toplumsallığını kurduğu tek özerk alandır.

Özetle, Cumhuriyet reformlarının sonucunda elimizde, toplumsal oydaşmaya dayanmayan, dolayısıyla topluma ait olmayan bir kültürel merkez vardır. Bu merkez, kurumsal laikleşme politikaları nedeniyle, toplumdan Osmanlı'dakinden daha fazla yabancılaşmıştır. Daha da önemlisi, modernleşme projesinin temel eksiği, Cumhuriyetçi merkezin İslâm'ın toplumsal rolünü tanımayarak İslâm'dan faydalanmamış ve modernleşme sürecini kolaylaştırmamış olmasıdır. Burada, söz konusu olan laik merkezin Müslüman çevreden yabancılaşması durumu, bundan sonra kültürel yabancılaşma tezi olarak anılacaktır. Aşağıda, güncel Türk siyasetini değerlendirirken kültürel yabancılaşma tezini kullanmanın ortaya çıkaracağı bazı sorunlar tartışılacaktır.[3]

---

[3] Kültürel yabancılaşma tezini bir açıklama modeli olarak kullanan yakın dönemde yayınlanmış bir çalışma için bkz. Yavuz, 2003. Bu çalışmanın bir eleştirisi için bkz. Çınar, 2004a.

Siyasal bütünleşme

Merkez-çevre açıklama modelinin 'çevreye mutlak olarak hâkim olan merkez' kurgusunun tarihsel gerçekliği yansıtıp yansıtmadığı sorgulanmıştır (Reyhan, 2000: 287). Ancak, bu yazıda öne sürülen yaklaşım açısından, merkez-çevre bölünmesinin tarihsel geçerliliğinden çok, kültürel yabancılaşma tezinin dayanaklarını oluşturan, modern toplumların merkezî kültür/değerler etrafında bütünleştiği ve bu kültürün/değerlerin önemli bir kaynağı olarak tanımlanan dinin toplumları birleştiren bir çimento olduğu iddiaları önemlidir. Toplumun normatif bir düzen ve kolektif bir bilinç düzleminde gerçekleştiğini benimseyen bu yaklaşıma karşı birbiriyle bağlantılı üç öneride bulunulabilir. Birincisi, toplumsal bütünleşmenin merkezî değerler etrafında gerçekleşmediğidir. Modern toplumlar, kültürel açıdan homojen, merkezî değerler sistemi etrafında birleşmiş toplumlar değil; değerler açısından çoğul, heterojen toplumlardır. Bu toplumlarda, normatif düzen, ahlâki bütünlük, ortak değerler ya da baskın ideoloji, toplumun varlığının ve toplumsal düzenin gerekli koşulları olmayabilir (Turner, 1990: 242).[4] Düzenleyici pratikler, ekonomik kısıtlamalar ve iktidarın zorlama kapasitesi modern toplumları bir arada tutmada önemli bir rol oynarlar. Modern toplumları bir arada tutan Foucault'nun iktidarı, Althusser'in ideolojik devlet aygıtları, Luhmann'ın işlevsel farklılaşması veya Luckmann'ın kapitalist piyasaları ve yönetici devletleri olabilir.

İkincisi, modern/heterojen toplumlarda, sivil din anlayışı, bireylere ahlâk söylemi ile yaklaşma ve değerlere dayanan meşruluk, güçlü değil zayıf bir toplumsal bütünleşmenin işareti olabilir. Çünkü temel özgürlükleri zedelemeden tek bir değer sistemini empoze etmek mümkün değildir (Meihofer, 1990: 289, Benhabib, 1996: 73). Dolayısıyla, Touraine'in önerdiği gibi, toplumsal hayatın artık normlar ve ortak kültürel değerler tarafından düzenlenmediği sürece modern olduğunu ve bu durumun toplumsal çözülmeye değil, toplumsal hayatın ve kurumlarının insanlar tarafından özgürleştirici bir biçimde yeniden kurulmasını mümkün kılan farklı bir toplumsallığa işaret ettiğini kabul etme cesaretine sahip olmalıyız (Touraine, 1998a: 178 ve 1998b: 137).

Bu bağlamda, üçüncüsü, eğer üzerinde oydaşılmış bir merkezî değerler bütününden sözed(ebil)iyorsak, bu merkezin siyasal, yani 'iktidar' içeren boyutunu tanımamız gerektiğidir. Örneğin, toplumsal bütünleşmede dinin kendiliğinden bir çimento rolü oynadığı tartışmalıdır. Dinin, toplumsal dayanışmanın ve toplumsal bütünleşmenin devamına olumlu bir katkı yaptığı düşüncesi, zımni olarak, düzen ve topluluğu din ile ilişkilendirmektedir. Bu ilişkilendirme geçmişte dinin istikrarlı toplulukların ayrılmaz ve vazgeçilmez bir unsuru olmasından yola çıkarak, bugün de öyle olması gerektiğini iddia eder ve böylece tarihsel bir rastlantıyı kategorik bir zorunluluk haline getirir (Turner, 1983: 145-146).[5] Ayrıca, Türkiye de dâhil günümüz toplumlarında din sadece birleşmenin değil, ayrışma ve çatışmanın da bir gerekçesi olabilmektedir. Bu durumda, örneğin dinin toplumsal bütünleşmeye olumlu katkısının olduğu durumlar, aslında onun yeri, işlevi, rolü hakkında belli bir siyasal oydaşmanın gerçekleştiği durumlardır. Başka bir deyişle, *dinin istikrara olumlu katkısı siyaset düzleminde gerçekleşmekte, siyasal bir oydaşmayı ve iktidarı temsil etmekte ve tam da bu nedenle din siyasal muhalefet ve çatışmanın merkezinde yer alabilmektedir.*

---

[4] Eliot (1991: 79) toplumsal düzenin ortak değerlerin yeniden üretilmesine değil, kültürel parçalanmaya ve gerilime bağlı olduğu iddia eder.

Üçüncü eleştirinin özü 'oydaşmanın' ya da merkezin siyasal niteliğini ön plana çıkarmaktır. Bu saptama (1) toplumsal bütünleşmenin sadece değerler ekseninde gerçekleşmediğini ve (2) eğer merkezî bir değerler sistemi varsa bunun kültürel değil siyasal niteliğini vurgular. Bu vurgu ise herhangi bir oydaşmanın siyasallaştırılabilir olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Siyasallaştırılabilmeden kasıt, toplumun etrafında birleştiği varsayılan oydaşmacı merkezin, siyasal faaliyet –iktidar mücadelesi– içinde gözden geçirilebilir, sorgulanabilir ve yeniden tanımlanabilir olmasıdır. Toplumun etrafında bütünleştiği varsayılan merkezin siyasallaştırılabilmesi ise toplumsal çözülmeye değil, toplumsal bütünlüğün yeniden ve özgürleşerek kurulmasına izin vermek demektir. Bu çerçevede, siyasal bütünleşme yaklaşımı, siyasetin toplumu bütünleştirici bir rolü olduğunu savunur.

Kültürel oydaşma kavrayışı ise, oydaşmanın iktidar içeren boyutunu göz ardı ederek ve oydaşmadan siyaseti çıkartarak, statik bir merkez anlayışına varmaktadır. Kültürel yabancılaşma tezinin bütünleşme modelinde topluma (İslâmi) bir öz atfedilerek 'olması gereken' bir oydaşmadan söz edilir. Söz konusu 'olması gereken oydaşma', kültürel/toplumsal bütünleşmenin tek yolu ve demokratik eksikliklerin de çözümü olarak önerilir. Örneğin, İslâmcılığa ve Türk siyasetine bakışını kültürel yabancılaşma tezi üzerine inşa eden Yavuz (2003), Türkiye'nin yeni bir toplumsal sözleşmeye ihtiyacı olduğunu ve bunun mutlaka tek toplumsal oydaşma zemini olan İslâm'ı entegre etmesi gerektiğini belirtir. Siyasal ve kültürel oydaşma arasındaki fark Kemalizmin sorunsallaştırılmasında da görülebilir. 'Kültürel oydaşmacılar' Kemalizmi 'olması gerekeni' gerçekleştirmediği için, yani İslâm'ı tanımadığı için sorunsallaştırır. Siyasal oydaşma tezi ise, Kemalizmi kendi değerlerini ahlâkileştirerek siyasetin üstüne ve dışına taşıdığı için, yani toplumun kendi merkezini (yeniden) kurmasına izin vermediği için sorunsallaştırır (Çınar, 2004b). Kültürel yabancılaşmanın, siyaset öncesinde ve dışında oluşturulmuş bir reçetesi vardır ve siyaseti bu reçetenin gerçekleş(eme)me süreci olarak okur. Siyasal bütünleşme yaklaşımının, siyaset öncesinde oluşturulmuş bir reçetesi yoktur, merkezin ne olması gerektiğini söylemez, nasıl ve hangi siyasal faaliyet sonucunda kurulması ve siyaseten yeniden tanımlanabilir niteliklere sahip olması gerektiğini belirtir.

---

[5] Kaldı ki modern öncesi zamanlarda, dinin toplulukların istikrarına katkıda bulunduğu iddiası da tartışmalıdır. Bu iddia, kitlelerin dine ilgisiz olduğunu ve sekülerleşmenin aslında hâkim sınıfların kültürel çevresinde dinin toplumsal önemini kaybetmesi anlamına geldiğini göz ardı eder. Modern öncesi dönemdeki dinî yapılar, sıradan insanların dindarlığı hakkında bir fikir vermez. Sekülerleşmenin dindarlığın azalması anlamında tanımlanması da bu açıdan çok açıklayıcı değildir.

Aşağıda, tartışmayı biraz daha açmak amacıyla kültürel yabancılaşma tezi (1) Kemalizmi sorunsallaştırma ekseni, (2) topluma bakışı ve (3) siyasal gündemi açılarından incelenerek, onun örtük Oryantalist, indirgemeci, siyaseti ikincilleştiren ve demokrasi açısından elverişli olmayan nitelikleri keşfedilmeye çalışılacaktır.

Kemalizm ve İslâm birbirini dışlar mı?

Kültürel yabancılaşma tezi, Kemalizmi İslâm'ı reddettiği gerekçesiyle ve laiklik politikalarına odaklanarak sorunsallaştırır. Bu sorunsallaştırma ekseni, Türk laikliğini eksik anlaması ve vurguyu otoriter laikliğe değil, laik otoriterliğe yapma eğiliminde olması açılarından sorunludur. Kültürel yabancılaşma tezine göre Kemalist laiklik, İslâm'ı bastırarak ve onun gördüğü işlevleri reddederek toplumu devletten yabancılaştırmıştır (Yavuz, 2003: 267). Ancak, Türk laikliğinin İslâm'ın çimento işlevini tanımadığı ve İslâm'ı sürekli baskı altında tuttuğu veya reddettiği iddiaları tartışmalıdır. Kültürel yabancılaşma tezinin iddiasının aksine, Türk laikliğinin sorununun İslâm'ı reddetmesi değil, tam aksine reddetmemesi olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda, laik devletin, İslâm'la kurduğu dinamik ve karmaşık ilişkiye işaret ederek, İslâm'ın kamusal alandan dışlanmadığını savunan (Cizre, 1999: 81-117) ya da Türk laikliğinin yeni bir İslâm kurmaya çalıştığını öne süren (Davison, 2003) tezler önem kazanmaktadır. Gerçekten de Türk laikliği, İslâm'ı tekeline alarak belli bir inanç biçimini vaaz etmekte, dini kişisel bir mesele olarak tanımlamamakta, dolayısıyla aynı zamanda İslâmi olan bir 'laik'lik niteliği göstermektedir. Bu durumun net bir göstergesi üniversitelerdeki başörtüsü yasağını meşrulaştırma biçimidir. Yasak, başörtüsü takanların, başörtüsü takmayanların din ve vicdan özgürlüğüne bir tehdit oluşturduğu gerekçesiyle meşrulaştırılmaktadır. Bu meşrulaştırmayı mümkün kılan ise, Türk laikliğinin dini bireysel/vicdani bir mesele olarak tanımlarken, farklı bireyselliklere/vicdaniliklere izin vermemesi, dolayısıyla aslında dini bireysel/vicdani bir mesele olarak tanımlamamasıdır. Dinin ne olduğunu, dinî akidelere nasıl inanılması gerektiğini tanımlayan ve başörtüsünü yasaklayan cari Türk laikliği, yani cari Türk 'dini', başka dinî gerekçelerle başörtüsü takmayı kategorik olarak imkânsız görmektedir. Dolayısıyla, Türk laiklik anlayışına göre başörtüsü takınanın ancak din-dışı, irticai ya da karşı devrimci bazı nedenleri olabilir. Türk laikliğini benimsemiş kitleler ise yanı başlarında, dinî gerekçelerle başörtüsü takanlardan kendi Müslümanlıklarına (ve kaçınılmaz olarak laikliklerine) tehdit olduğu gerekçesiyle rahatsız olurlar.

Bu bağlamda, siyasal kimliklerin (içselleştirilmiş) dışsal kurucuları (*constitutive outsider*) olduğundan yola çıkan Sayyid'in (1994 ve 1997) analizi, kontrolü elden bırakmayan Türk laikliğini ve kültürel yabancılaşma tezinin iddialarının aksine, Kemalizmin İslâm'dan nasıl faydalandığını anlamamıza yardımcı olabilir. Eğer siyasal kimlikler birbirleriyle 'ilişkili' bir 'karşıtlık' ekseninde kuruluyorsa, Sayyid'in dediği gibi Kemalizmin kendi modernleştirici/Batılılaştırıcı kimliğinin, toplumun geleneksel/Doğulu olarak tanımlanmasına bağlı olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda bizzat kültürel yabancılaşmanın kendisi bir iktidar stratejisi olarak okunabilir ki, Kemalizmin kendisini ne derece toplumsallaştırmak istediği de bu nedenle tartışmalı hale gelir. Zira, Kemalist proje ancak 'karşıtları' olduğunda anlamlı bir projedir ve proje (toplumsallaştırma) başarılı olduğu durumda 'karşıt' da kalmayacağı için Kemalizm anlamsız hale gelir. Kemalist laikliğin/dinin, ancak İslâmi bir dinin varlığı *karşısında* varolabileceğini iddia eden bu yaklaşım, aynı zamanda İslâm'ı marjinalize ederken İslâm'dan faydalanıldığını gösterir. Bu faydalanma Kemalizmin kendisini 'karşıtı' olarak tanımlayabileceği 'ötekileri' başarılı bir şekilde kurmasına bağlıdır. Söz konusu başarı ise, Kemalizmin karşıtı olduğu şeyin 'gerçeği/doğrusu' olmasına ve kontrolü elinde tutmasına bağlıdır. Örneğin, Kemalist laiklik sadece laiklik değil, aynı zamanda belli bir İslâm anlayışını benimseme anlamında bir dindir, çünkü, ancak bu şekilde kendisini karşıtı olarak tanımlayabileceği İslâmi (başörtülü) bir dini kurabilir. Bu nedenle, dine karşı tarafsız ve ilgisiz bir Türk laikliğinden bahsedemeyiz. Dolayısıyla, özellikle kültürel yabancılaşma tezinin bir iktidar stratejisi olabileceğini ve bu iktidar stratejisinin, Kemalist siyasal kimliğin İslâm'la ilişkisel bir biçimde kurulmasını içerdiğini göz önüne aldığımızda, İslâm ve Kemalizm ilişkisi birbirlerini dışlıyor görünürken bile sıfır toplamlı bir ilişki değildir.

Bu 'dışlayıcı bağımlılık' ilişkisinde, devlet-İslâm veya laiklik-İslâm ilişkisinin parametreleri de oldukça geniştir. 28 Şubat'ta İslâm'ı dışlayan devlet laikliği, 12 Eylül rejimi döneminde İslâm'ı rejime entegre etmiştir. Sırf bu örnek, zaman içinde İslâm'a karşı tek ve tutarlı bir dışlayıcı stratejinin olmadığını, İslâm'a karşı tavrın görünüşte çelişkili bir biçimde değişebildiğini göstermektedir. Öyleyse, anlamamız gereken, söz konusu esnekliğin ardında yatan zihniyet ve çelişkili tavırlar arasındaki süreklilıktir. Kanımca bu esnekliğin ya da çelişkili görünen laiklik politikalarının gerisinde süreklilik arz eden bir iktidar stratejisi vardır ve bu iktidar stratejisi anlaşılmadan Kemalizmi yeterince anlamak mümkün olmaz. 28 Şubat'ta veya daha önceki dönemlerde katı laiklik politikaları uygulanırken de, 12 Eylül'de İslâm rejime entegre edilirken de, siyasal alan ve toplum aslında belli bir iktidar yapısını devam ettirecek şekilde yeniden düzenleniyordu. İrtica ya da sol tehditler olduğu öne sürülerek, hangi siyasetin (daha) meşru ve kabul edilebilir, daha doğrusu tahammül edilebilir olduğu saptanıyor, siyasal alan yeniden dizayn ediliyor ve kontrol altında tutuluyordu.

Bu süreçte, Türk laikliği, İslâm'ı tehdit olarak görmekten, birlik ve bütünlüğün temeli olarak görmeye kadar uzanan geniş bir esneme kapasitesine sahip olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla, Kemalizmi, İslâm'a 'karşı' sabit bir tutum olarak değil, siyasete ve siyasetin özerkleşmesine 'karşı' sabit bir tutum olarak tanımlama daha yerinde olabilir. Bu noktada bir an için siyaset-karşıtlığının vesayetçilikten, vesayetçiliğin de kültürel yabancılaşmadan kaynaklandığı düşünülerek, kültürel bütünleşme sağlandığında vesayetçiliğin sona ereceği ve siyasal alanın özerkleşeceği iddia edilebilir. Ancak bu iddia, Kemalist iktidar stratejisini ve toplumsallaştırılmak istenen merkezî değerlerin ve kültürün Kemalist iktidar yapısını korumak adına ne kadar esnetilebildiğini göz ardı eder. O halde, kültürel yabancılaşma tezinin ima ettiği eğilimin aksine, demokratik açılımlara öncelik veren bir yaklaşım, siyasete ve topluma karşı korunan iktidarın katılığını ve sürekliliğini dikkate almalı ve laik otoriterliği değil, otoriter laikliği sorunsallaştırmalıdır.

Topluma ve siyasete bakış

Kültürel yabancılaşma tezinin Türk toplumuna bakarken Oryantalizm tuzağına düşme ve Türk siyasal hayatını indirgemeci bir biçimde okuma riski oldukça yüksektir. Merkez-çevre ilişkisi Türk demokrasisinin sorunlarını açıklamada tartışmasız tek geçerli modelmişçesine kullanıldığı ölçüde, sorunların, feodal geçmişin eksik olduğu tarihsel/kültürel mirastan kaynaklandığı kanısı da yaygınlaşmıştır. Söz konusu tarihsel miras demokratikleşme sürecine bir dizi olumsuzlukla başlamamızın nedeni olabilir. Ancak bu kabul, demokrasi sorunlarımızın tarih-dışı ve güncel niteliğini ve bizatihi iktidarın yapısından ve mücadelesinden kaynaklanan boyutlarını görmemizi engellememelidir. Aksi takdirde tıpkı Oryantalizmin yaptığı gibi, bu coğrafyayı bir eksiklikler bütününe indirgeyerek, Batı kaynaklı ve Aydınlanma esinli bir demokrasinin gerçekleşmesini beklemenin tarihî nedenlerle gerçekçi olmadığını düşünmemiz gerekir. Bu bilim-dışı bir kabul olup, devralınan siyasal/kültürel mirasın neden ve nasıl yeniden üretildiğini gözden kaçırmamıza neden olur.

Oryantalizm, modernleşen Müslüman ülkelerde inanç, tutum ve değerleri İslâm'ın belirlediğini, İslâm'ın modernleşmeyi anlamlandıramayacak bir din olduğunu ve modernleşmenin ancak İslâm'a rağmen gerçekleşebileceğini iddia ederek, demokratikleşme ve modernleşme ilişkisinde bir açmaz ve kısır döngü ile karşı karşıya geldiğimizi savunur (bkz. Çınar, 2005). Modernleşme ve demokratikleşme bir yandan İslâm'ın bastırılmasını gerektirirken; diğer taraftan, bu bastırmanın kendisinin antidemokratik olması, Müslüman ülkelerde modernleşmenin açmazını oluşturur. Kısır döngü ise Müslüman ülkelerin siyasi tarihlerinin İslâm'ın devlet tarafından *bastırılması* ve çeşitli nedenlerle devletin bastırma kapasiteleri azaldığında yeniden *canlanması* döngüsü olarak okunmasından kaynaklanır. Çünkü, Oryantalist görüşe göre Müslüman ülkelerde İslâm, siyasal davranış, inanç ve tutumların temel belirleyicisidir.

Kültürel yabancılaşma tezi çok vurgulu bir biçimde, bu Oryantalist bastırma/canlanma mekanizması ya da laik devlet-Müslüman toplum ayrışması üzerine kurulu indirgemeci açıklama çerçevesini kullanma eğilimi gösterir. Yavuz (2003: 257) "[m]odern Türkiye tarihi Kemalist devletin değerleri ve Müslüman toplumun değerlerinin mücadelesinin tarihidir" derken, gerek aşırı indirgemeci yaklaşımı, gerekse bu toplumda İslâm'dan başka bir dinamik olmadığını iddia etmesi nedeniyle Oryantalist yaklaşımın tipik bir örneğini verir. Bu yaklaşım, topluma İslâmi bir öz atfettiği için, İslâm'dan kaynaklanmayan veya İslâmi olmayan toplumsal/siyasal hareketlilikleri görmezden gelir. Müslüman toplumlarda temel siyasal dinamiğin kaçınılmaz olarak İslâmi olduğunu iddia eden Oryantalizmi bilerek veya bilmeyerek destekler. Daha da önemlisi, indirgemeci bakış açısı nedeniyle hesaba katmadığı 'sol' gibi hareketlere karşı Kemalizmin dışlayıcılığını da gizler. Oysa, Kemalizm ve sol, birbirinden kültürel açıdan daha az yabancılaşmış olmalarına rağmen, Kemalizmin sol siyasetlere gösterdiği keskin karşıtlık onun siyaset-karşıtlığı boyutunun, kültürel yabancılaşma boyutundan daha belirleyici olduğunu anlamak açısından önemlidir.

Çok önemli bir başka sorun da şudur: Kültürel yabancılaşma perspektifi, İslâmcı siyasete adeta bilim-dışı ve sağlıksız bir sempati ile bakar ve onun bazı siyasal yönlerini anlamamıza engel olabilir. Kültürel yabancılaşma perspektifinden bakınca İslâmcılık, çevrenin ya da sivil (Müslüman) toplumun, merkezdeki 'bir avuç mutlu azınlığa' karşı geliştirdiği ve –tam da kültürel yabancılaşma perspektifinin istediği gibi– İslâm'ı içeren bir kültürel bütünleşmeyi hedefleyen bir tepki olarak görülebilir. Ancak, antiliberal ve antiçoğulcu Türk laikliğinin bazı sorunsallaştırmaları da en az Türk laikliği kadar sorunludur. Milli Görüş Hareketi örneği, İslâmcılığın, tıpkı Kemalizm gibi, tepeden inmeci, sosyal mühendislikçi ve siyaset-karşıtı boyutları olduğunu göstermiştir. Hareket, Refah Partisi döneminde sadece devlet ile değil, toplum ile de çatışıyordu, dolayısıyla, Müslüman toplumu temsil etmiyordu (Çınar, 2004b ve 2005). Benzeri bir biçimde, daha sivil görünen Fethullah Hoca ve cemaatinin devlet-merkezli ve antiliberal bir siyaset anlayışına sahip olduğunu da unutmamalıyız.

Siyasal gündem

Kültürel yabancılaşma tezinin şimdiye kadar bahsettiğim 'aksaklıkları', toplumsal bütünleşmenin değerler ekseninde geçekleştiği ve Türk toplumunun merkezîleşmesi gereken değerlerinin ya da merkezîliğinin resmîleşmesi gereken değerlerinin İslâmi olduğu iddiasından kaynaklanır. Bu bağlamda son olarak, kültürel yabancılaşma perspektifinin kültürel bütünleşme şeklinde tezahür eden siyasal gündemini nasıl değerlendirmeliyiz? İlk olarak, kültürel yabancılaşma tezinin bazı siyasal sonuçları olabilir, ancak kültürel bütünleşme kendi başına herhangi bir siyasal niteliğe işaret etmez. Diğer bir deyişle, 'toplumun % 99.9'u Müslümandır' iddiasından hareketle, rejime biraz (daha) İslâm enjekte ederek yabancılaşmanın yumuşatılmasının kendi başına demokratik, otoriter veya herhangi bir siyasal niteliğe işaret ettiğini söyleyemeyiz. 12 Eylül rejiminin İslâm'ı resmî söyleme entegre ederken yaptığı gibi, kültürel yabancılaşma antidemokratik motivasyonlarla ve biçimlerde gerçekleşebilir. İkincisi, tıpkı Kemalizmin merkez ve çevre arasındaki İslâmi bağı kopardığı iddiası gibi, çevredeki İslâm'ın günümüz Türk toplumunun habitusu olduğu iddiası tartışmalıdır. İslâmi kimlik ile diyalog kurmayı bir yana bırakalım, alışveriş merkezleri gibi nötr ilişkilerin, hatta ilişkisizliğin sürdürüldüğü çeşitli kamusal alanlarda herhangi bir İslâmi görünürlükle karşılaşmak istemeyen toplum kesimleri bu durumun bir göstergesi sayılabilir. Üçüncüsü, kültürel yabancılaşma tezinin kültürel bütünleşme şeklinde tezahür eden siyasal gündemi toplumsal çeşitlilikten kaynaklanan normatif nedenlerle tercih edilmeyebilir. Zira, yukarıda belirttiğim gibi temel özgürlükleri zedelemeden kültürel bütünleşmeyi sağlamak oldukça zordur.

KAYNAKÇA

Benhabib, Seyla (1996) "Towards a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", Seyla Benhabib (der.) *Democracy and Difference: Contesting Boundaries of the Political* içinde, Princeton University Press, Princeton.

Cizre, Ümit (1999) *Muktedirlerin Siyaseti*, İletişim, İstanbul.

Çınar, Menderes (2004a) Modified Orientalism: The Case of Hakan Yavuz's *Islamic Political Identity in Turkey*", *New Perspectives on Turkey*, 30, 155-168.

— (2004b) "Kemalist Cumhuriyetçilik, İslâmcı Kemalizm", Yasin Aktay (der.) *İslâmcılık* içinde, İletişim, İstanbul.

— (2005) *Siyasal Bir Sorun Olarak İslâmcılık*, Dipnot, Ankara.

Davison, Andrew (2003) "Turkey, a 'Secular' State?: The Challenge of Description", *South Atlantic Quarterly*, 102, 2/3, 333-350.

Eliott, Anthony (1992) *Social Theory and Psychoanalysis in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva*, Blackwell, Oxford.

Mardin, Şerif (1995) *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1*, İletişim, İstanbul.

— (1998) "Modern Türk Sosyal Bilimleri Üzerine Bazı Düşünceler," S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.) *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

— (2000) *Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, İletişim, İstanbul.

Meihofer, Werner (1990) "The Ethos of the Republic and the Reality of Politics," Gisela Bock, Quentin Skinner ve Maurizo Viroli (der.) *Machievelli and Republicanism* içinde, Cambridge University Press, Cambridge.

Reyhan, Cenk (2000) "Taşranın Osmanlı-Türk Siyasal Hayatına Etkisi: Bir Açıklama Modeli", *Toplum ve Bilim*, 83, 267-291.

Sayyid, Bobby (1994) "Sign O'Times: Kaffirs and Infidels Fighting the Ninth Crusade", E. Laclau (der.) *The Making of Political Identities* içinde, Verso, Londra.

— (1997) *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, Zed Books, Londra.

Shils, Edward (1986) "Centre and Periphery", P. Worsley (der.) *Modern Sociology: Introductory Readings* Second Edition içinde Penguin Boks, Middlesex.

— (1988) "Center and Periphery: An Idea and Its Career, 1935-1987", L. Greenfeld ve M. Martin (der.) *Center: Ideas and Institutions* içinde, Chicago University Press, Chicago.

Touraine, Alain (1998a) "Can We Live Together, Equal and Different", *European Journal of Social Theory*, 1, 1, 165-178.

— (1998b) "Sociology Without Society", *Current Sociology*, 46, 2, 119-143.

Turner, Bryan S. (1983) *Religion and Social Theory: A Materialist Perspective*, Heinemann Educational Books, Londra.

— (1990) "Conclusion: Peroration on Ideology," Abercombie vd. (der.) *Dominant Ideologies* içinde, Unwin Hyman, Londra.

Yavuz, Hakan (2003) *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, Oxford. [Türkçesi: (2005) *Modernleşen Müslümanlar*, çev. Ahmet Yıldız, Kitap Yayınevi, İstanbul.]

Kent üretiminin ve kamu yaşamının örgütlenmesinde güncel eğilimler

*İhsan Bilgin**

Son yıllarda kamuoyundaki kentsel yaşama ve mekâna ilişkin söylemlere baktığımızda genel olarak iki konunun ön plana çıktığını görüyoruz: Bunlardan birincisi uluslararası literatürde "*gated communities*" olarak adlandırılan "kapalı yerleşmeler" (tam çevirisi "kapılı cemaatler"). Emlak piyasasında üst-orta tabakadan orta tabakaya doğru hızla yayılan bu yerleşme normu güvenlik beklentisi ile gerekçelendiriliyor ve tüketiciler arasında öncelikli statü araçlarından biri olarak değerlendiriliyor. Piyasanın hevesle ve koşulsuzca benimsediği bu norm, kent yaşamı üzerine çalışan ve düşünen akademik dünya ile politikalar üreten çevreler tarafından izolasyonu, yabancılaşmayı, fragmanterleşmeyi beslediği gerekçesiyle kaygıyla karşılanıyor.

Kentsel yaşama ve mekâna ilişkin ikinci aktüel konu ise İstanbul'un merkezî alanlarındaki ve kritik otoyol kavşaklarındaki değerli bölgelerde, öncelikle de yabancı yatırımcıların inisiyatifiyle gündeme gelen projeler. Bu konu birincisinden daha karışık kaygı kümelerini harekete geçiriyor: Yabancı kökenli yatırımlar olmaları nedeniyle milliyetçi damarlara dokunmuş oluyorlar her şeyden önce. Hele bir de Ortadoğu kökenli olurlarsa bu damarın en hassas noktasına değmiş oluyorlar. Sözü edilen projelerin ölçeklerinin kenti domine edecek boyutlarda olması, dolayısıyla kentin yapısına müdahale edebilecek kapasiteleri gündeme getirmeleri "süreklilige" ve "sürdürülebilirlige" ilişkin başka kaygı kümelerini uyarıyor. Bu tip yatırımların, yatırımcılarının doğası gereği önceden planlamaya direnmeleri ve *ad-hoc* kararlarla üretilebilirlikleri de, sicili zaten pek iyi olmayan planlamaya ilişkin kaygıları derinleştiriyor. Her iki eğilimin ortaklaşa tetiklediği bir başka endişe de kamusal yaşamın sekteye uğramasıyla ilgili.

(*) İstanbul Bilgi Üniversitesi, Mimari Tasarım Yüksek Lisans Programı.

Kavrayışların ve tepkilerin kökeni ne olursa olsun bir gerçek var: –öncelikle İstanbul'dan sözettiğimizi unutmamak kaydıyla– kentsel mekânın dokusu bir kez daha değişiyor; alıştığımızdan farklı bir şey haline geliyor. "Alıştığımız" sözcüğü bile yadırgatıcı, çünkü daha yarım yüzyıl önce başlayan ve kentleri baştan aşağı yenileyen değişimi içimize henüz sindirememişken yenisi ile yüzleşmek durumunda kalıyoruz bu hesaba göre. Gerçi piyasa eğilimlerinin ortaya çıkardığı olgu ve değerlerle akademi, sanat ve politika çevrelerinin toplumsal yaşama ilişkin iradi ("ideal") beklentilerinin örtüşmemesi, hatta çatışması pek ender rastlanan bir olgu değil. Piyasanın pragmatik doğasının ortaya çıkardığı sonuçları yaşayan ve yeniden-üretenlerle, işi bunlar üzerine düşünmek ve değerlendirmek olanların dünyaları arasındaki boşluk, en azından modern dünyanın başından beri geçerliliğini sürdürüyor. "Bu" taraftan eleştirellik olarak görülen mesafe, "karşı" taraftan uyumsuzluk ve marjinallik olarak adlandırılır hep.

Ama burada üzerinde durmak istediğim konu piyasaların "reel" dünyasının doğası ile düşünce ve yorumun "ideal" dünyası arasındaki yapısal boşluklar değil. Her kabuk değişimi eşiğinde yeniden ortaya çıkan bu karşıtlıkla bu vesileyle bir kez daha yüzleşmiş olduk sadece. Esas konu, bu taraftan eleştirellik, karşı taraftan uyumsuzluk olarak görünenin yapısal bir değişime işaret edip etmediği. Yani yukarıda kısaca başlıklandırılan eleştiri kümeleri eskiden beri hüküm süren görüngüleri mi hedef almaktadır, yoksa kentlerin üretim biçimleri kadar çehrelerinin ve içlerinde geçen toplumsal yaşamın geçirdiği köklü değişimlere mi ilişkindir? Daha kestirmeden dile getirecek olursak sorun kapitalist kent üretiminin yeni bir evresinin söz konusu olup olmadığı. İzolasyonu, yabancılaşmayı, fragmanterleşmeyi, hakikat kaybını, kamusallığın tehdit altına oluşunu, –başta yabancısı olmak üzere– sermayenin tek taraflı ve eşitsiz etkinliği karşısındaki tedirginliği, ardında kalanı silip-süpüren hızlı değişimi, eşitsizliğin yeniden-üretimini dile getiren eleştiri öbekleri hiç de yeni ve içinde bulunduğumuz döneme özgü değil. Dolayısıyla parça parça ve tek tek olgularla ilgili olarak dile geldiklerinde bir eşik sonrasına işaret edip etmedikleri anlaşılamayan tepkilerin içinde biçimlendikleri bağlam üzerinde durmak istiyorum burada.[1]

1980'ler sonrasında küresel ölçekte gündeme gelen yeni sermaye birikimi rejiminin kentlerin yapısını kökten değişime uğratan başlıca unsuru, gayrimenkul yatırımlarını da devreye sokması oldu. Bir başka deyişle sermaye artık gayrimenkul yatırımları üzerinden de birikiyor. Gayrimenkul sektörü, finans ve sigortacılıkla birlikte F.I.R.E. (*Finance, Insurance, Real Estate*) başlığı altında startejik sektör grubu içinde kabul ediliyor. Her şeyden önce bu durumun kapitalizmin tarihinde ilk kez ortaya çıktığının altını çizmek gerekiyor. Daha önce kentleri üreten yatırım kanallarının iki bileşeni vardı: Başta devlet olmak üzere kamu sektörü ve yerel (dolayısıyla küçük) sermaye grupları. İçinde bulunduğumuz döneme kadar kentleşmenin inisiyatörü ve başlıca aktörü olarak kamu sektörü 1920'lere kadar süren uzun 19. yüzyılda 3 önemli alanda inisiyatif kullandı:

---

[1] Mekân ve kentsel değişim konuları *Toplum ve Bilim* okurunun yabancısı olduğu konular değil. Başta coğrafya/mekân konusunun ağırlıklı olarak işlendiği 64-65. sayı (Kış 1994) ve Murat Güvenç ile Oğuz Işık'ın çeşitli sayılarda yazdıkları yazılar olmak üzere kentsel mekâna ve mekân algısına ilişkin değişim eğilimleri evrensel ve yerel ölçekte 1990'lı yıllardan beri çeşitli vesilelerle ele alınıyor. Ben çeşitli vesilelerle gündeme getirilmiş konuları güncel olgular üzerinden ve son döneme bıraktıkları tortuları da göz önünde bulundurarak bir kez daha ele alıyorum.

1. Kamusal alanın yeniden örgütlenmesinde belirleyici rol oynayan ulus devletlerin kurumsal örgütlenmesinin karşılığı olan yeni kamu binalarını (okul, adliye, hastane, hapishane, kışla, müze, opera/tiyatro, parlamento, devlet dairesi ofisleri vb.),[2] kentin mekânsal strüktürünü yeniden kuracak bir biçimde konumlandırarak inşa etmek,
2. Yol, toplu ulaşım, aydınlatma, su, kanalizasyon gibi altyapı şebekelerini ve teknolojilerini kentin bütününü gözönünde bulundurarak inşa etmek,
3. İmar planları aracılığıyla küçük girişimcilerin parsel ölçeğindeki inşaatlarını mümkün kılmak ve regüle etmek.

1920'lerle başlayıp 1980'lerde biten kısa 20. yüzyılda ise bu etkinliklere bir yenisi daha eklendi ve kamu sektörü küçük girişimlerin inisiyatifiyle bir türlü gerçekleşemeyen desantralizasyonun inisiyatifini de üstlenerek kentlerden kopuk iskân bölgelerinin inşasını gerçekleştirdi. Konturları çizilen bu tablo kentlerin üretimindeki inisiyatifin devlet eksenli kamu sektörlerinde olduğunu ortaya koyuyor. Tabloyu şöyle adlandırmak da mümkün: Ulus devlet bu inisiyatifiyle bir yandan kendisinin odağında bulunduğu bir kamu alanının mekânsal organizasyonunu inşa eder ve sürdürülebilirliğini sağlarken, öte yandan da toplumsal işleyişin yeniden-üretimini temin ediyor ve garanti altında tutmuş oluyordu.

Peki sermaye neden bu işlere talip olmadı, bu alanlara girmedi, birikimini bu sektörler üzerinden de sağlamadı? Birbirinin içinden çıkan iki yanıtı var bu sorunun:

1. Bu yatırımlar kârlı olmak için ya fazla büyük ya da fazla küçük oldukları için (büyük ve geri dönüş hızı düşük olanları devlet, küçük olanları da yerel spekülâtörler ve müteahhitler üstleniyordu),
2. Bu ölçekteki bir sermayenin beklentilerine cevap vermeye hazır daha kârlı sektör alternatifleri bulunduğu için (tekstil, mobilya ve madencilik gibi preveya postfordist sektörlerle otomotiv, beyaz ve kahverengi eşya, kimya, paketlenmiş gıda gibi fordist sektörler 1980'lere kadarki birikim beklentilerini emebilecek kapasiteler sunabiliyorlardı).

---

[2] Önceki dönemde kentlerde kamu binası (dolayısıyla örgütlenmiş kamu kurumu) olarak sadece belediyelerin, kiliselerin ve manastırların bulunduğu hatırlanırsa, sayılan bu binaların her birinin tarihte ilk kez inşa edilen yeni tipolojiler oldukları anlaşılır. Barok dönemde kurulan kentlerde bunlara bir de dominant saraylar eklendi, ki bu saraylar aynı zamanda içinde proto-bürokrasiyi barındırmalarıyla modern kamu binalarının nüvesi olarak da değerlendirilmiştir. Hıristiyan-Batı Ortaçağı'na özgü olduğu aşikâr olan bu modelin Osmanlı'daki karşılığı kamu binaları olarak külliyeleri, çarşıları ve hanları üreten vakıf sistemi idi.

Şu soruyu sormadan ilerleyemeyiz: Yaklaşık iki yüzyıl boyunca kentleşmenin inisiyatifini üstlenen devletler her seferinde ve her durumda bu yükü kaldırabilecek kapasiteye sahip olabildiler mi? Bu sorunun cevabı, çizilen konturlar içinde homojen gözüken bir modelin heterojenliklerini ortaya çıkaracak ve sadece toplumların içinde değil, toplumlar arasında da geçerli olan tarihsel eşitsizlikleri dahil edecek manzaraya. Evet, bu model kapitalist modernleşmenin motoru olan merkez coğrafyalar için geçerlidir öncelikle. Çünkü kentleri yeni baştan inşa etmek anlamına gelen bu inisiyatif sadece iç kaynaklar kullanılarak finanse edilemeyecek kadar büyük yatırımları gerekli kılıyordu. Dolayısıyla modernleşmenin erken dönemlerinden başlayarak dünya ekonomik sistemi içinde gerçekleşen sermaye dolaşımından alınan payın büyüklüğü, yapılabilecek yatırımların çapını da belirliyordu. Dolayısıyla her yer için geçerli olan eşdeğer bir kapasiteden ziyade, bir kapasite hiyerarşisinden söz etmek gerekiyor: başını Anglo-Sakson coğrafyanın ve onu izleyen kıta Avrupası'nın çektiği bir hiyerarşiden. Modern kentleşme formlarına neden açık farkla İngiliz ve Amerika'nın doğu yakası kentlerinin öncülük ettiği hakkında kayda değer bir açıklama getiriyor bu kapasite hiyerarşisi.[3]

Peki ya geri kalanlar? Balkanlar, Rusya, Ortadoğu, Kuzey Afrika, orta ve kuzey Asya, Güney Amerika ve diğer çevre coğrafyalarda nasıl yaşandı bu süreç? Aslında paralel gelişmeler buralarda da gerçekleşti, kentleşme inisiyatifine ilişkin benzeri misyonlar devletler tarafından buralarda da üstlenildi; ama kaynakların elverdiği kapasitelerle sınırlı idi yapılabilen müdahale girişimleri. Geç Osmanlı'nın hikâyesi malum: daha Tanzimat'tan başlanarak ve özellikle de Abdülhamit dönemiyle birlikte hızlanarak öncelik İstanbul'da olmak üzere kışlalar, okullar, hastaneler, devlet daireleri, yollar, toplu ulaşım, su, kanalizasyon, gaz ve elektrik şebekeleri inşa edildi şehirlere. Bir farkla ki, düşük tempolu, parçalı ve kentin bütününe damgalarını vurmaları için daha uzun zamanlara gereksinim duyarak. Yani eldeki sınırlı kaynakların elverdiği tempo ile. Paris, Viyana, Berlin, Brüksel ya da Barcelona'daki bütünsellikleri içinde olmasa da, yangın yerleri ve yeni gelişim alanları için imar planları yapıldı. Kısacası merkezde yapılanların benzerleri, daha yavaş ve daha parçalı, dolayısıyla kaynakların elverdiği bir kapasite ile gerçekleştiriliyordu.[4]

---

[3] Burada ilginç olan nokta kapitalist modernleşmenin öncüsü olan İngiltere'de ve Amerika'da –farklı nedenlerle– büyük ölçekli sermayenin de kentleşme yatırımlarına 19. yüzyılda kıta Avrupası ülkelerine oranla daha fazla katılmış olmasıdır. Sermaye buralarda bina üretimi yerine daha kârlı olan toprak spekülasyonuna katılıyordu. Hatta arazi spekülasyonu ile ilişkilendirilen demiryolu yatırımları –kısmen Belçika dışında– sadece bu coğrafyalarda özel girişimlerin konusu olabilmişti. Kentleşmeye ayrılan kamu kaynaklarının büyüklüğü, büyük ölçekteki sermayenin de işin içine çekilebildiği geniş bir saha yaratılmasına olanak tanıyordu.

[4] Aslında bu perspektiften bakılınca modern kurumların ve bürokrasinin inşasının başlangıcı olan Osmanlı'nın son dönemi ile ulus devletin adını koyan Cumhuriyet'in ilk dönemi arasında kopuştan çok süreklilik bulmak mümkün. Cumhuriyet'in imar tarihini konu ettiğim şu kaynakta konuyu daha ayrıntılı ele almıştım: Bilgin, 1988.

1950'lerden itibaren hızlı nüfus artışı ve göçle birlikte sosyal ve eknomik yapının yanı sıra kentleşmenin de dinamikleri ve çehresi değişmeye başlayınca, devlet ve kamu kurumları merkez ülkelerdeki kurumların 1920'lerden itibaren üstlendikleri kentlerin desantralizasyonu işlevi ile yüzleşti. Ancak öte yandan da artık hepimizin –öncelikle de İlhan Tekeli'nin çalışmaları ve vurgularıyla– çok iyi bildiği gibi bu misyonu üstlenebilecek kapasitesi de yoktu. Daha doğrusu hem sanayileşmeye, hem de kentleşmeye kaynak ayırabilecek durumda değildi. Bu nedenle merkez ülkelerde kamu öncülüğündeki uydu altkentler aracılığıyla gerçekleşen kentlerin desantralizasyon süreci, asgari müdahalelerle regüle edilerek (yine Tekeli'nin –bir yazısına da başlık olan– özlü adlandırmasıyla "İcabında Plan") kendi haline bırakıldı. Sonuç malum: Osmanlı mülkiyet düzeninin mirası olan devlet arazilerini sübvansiyon aracı olarak kullanan ve kabuk bağlamış bir kaç katmanı üzerinde barındırarak günümüz kentlerinin çehrelerini belirlemeye devam eden gecekondulaşma ve hukuki prosedürler karşısındaki konumu şaibeli kentleşme süreci...

Konumuz karşılaştırmalı imar tarihi değil: Sermaye birikimi sürecinde gayrimenkul yatırımlarının neden 1980'lere kadar ağırlıklı ve belirleyici rol üstlenmediği sorusuna cevap ararken devletlerin üstlendiği rollerden söz açıp, oradan da coğrafyalar arasındaki kapasite hiyerarşileri nedeniyle bu rollerin oynanış biçimindeki farklara geldik. 1980'ler, tıpkı 1920'lerdeki gibi dönüm noktası idi ve eşik yine tıpkı 1920'lerdeki gibi yeni birikim rejimi ile aşıldı. Yeni birikim rejimi, yeni enerji kaynaklarının dolaşıma girmesiyle ve yeni sektörlere açılma ile, yani yeni sektörleri birikim aracı haline getirme ile kuruldu: Tıpkı 1920'lerde elektrik ve petrolün devreye girmesi ve fordist sektörlerin harekete geçirilmesi gibi. 1980'lerin yeni dinamosu elektronik (ve şimdilerde de biyoteknoloji), yeni başat sektörleri de –tekstil ve mobilya gibi prefordist sektörlerin canlanmasının yanı sıra– postfordist örgütlenmeye yatkın sektörler olan hizmet, iletişim ve gayrimenkul oldu. Gayrimenkul böylelikle modernleşme tarihinde ilk kez hizmet veya küçük yatırımlar için uğrak olma konumunun ötesine geçiyor ve sermaye hareketenin odak noktalarından biri haline geliyordu.

Peki nasıl gerçekleşti bu? En azından iki yüzyıldır teknik gelişmişlik seviyesi düşük, çevrim hızı yavaş, dolayısıyla hantal bir sektör olarak varlığını sürdüren, bu nedenlerle de küçük yatırımların uğrak yeri olmak dışında sosyal hizmet/temsil işlevlerini yüklenerek kamu inisiyatifinde geliştirilen bir sektör nasıl oldu da sermaye birikiminin aracı olabilecek bir ataklığa ve hareketliliğe kavuştu? Bu eşiği nasıl aştı? İnşaat ve malzeme piyasalarındaki teknik gelişmelerin bunun nedeni olamayacağını biliyoruz. İki nedenle:

1. Son çeyrek yüzyıldaki bütün ataklığına rağmen bu alandaki gelişmeler örneğin iletişim teknolojilerindeki gelişmelere oranla hâlâ oldukça konvansiyonel mecralarda seyrettiği, otomotiv, beyaz eşya gibi fordist sektörlere oranla düşük tempolu, tekstil, mobilya gibi prefordist sektörlere oranla da ölçeği nede-

niyle hantal olmaya devam ettiği için, bünyesel özelliklerinin diğer sektörler karşısında teknolojik atak ve öncülük avantajı taşıdığını ileri süremiyoruz;

2. Gelişmeden, esnemeden ve serileşmeden sözettiğimizde de bunun neden olmaktan ziyade sonuç olduğunu, gayrimenkul ve inşaat sektörü sermaye nezdinde itibar kazandıktan sonra bu gelişmelere sahne olduğunu ve atak yaptığını gözlemliyoruz.

Dolayısıyla bünyesel özelliklerinden ziyade içinde şekillendiği bağlamdaki değişimleri yorumlayarak açıklayabiliriz gayrimenkul yatırımları ile inşaat sektörünün yaptığı atağı ve kazandığı yeni konumu. Her şeyden önce yeni birikim rejimi olarak adlandırdığımız şeyin sadece ekonomik ilişki sistemlerindeki bir değişim anlamına gelmediğini hatırlatmakla başlayalım. Yani her şeyin aynı kalıp sermayenin bazı sektörlerden başkalarına doğru kayması ya da aynı zamanda diğerlerine de uğraması ve buna eşlik eden teknik yeniliklerle sınırlı kalmıyor değişim. Üretim örgütlenmesindeki değişimlere insanların gündelik yaşam biçimlerini, tüketim kalıplarını değiştirme, hareketlilik oranlarını artırma kapasiteleri de eşlik ettiğinde çevrim tamamlanmış, sermayenin dolaşım ve birikim hızı artmış olabiliyor.

20. yüzyıla damgasını vuran fordist sektörler ağırlıkla evde tüketimi teşvik eden sektörlerdi.[5] Sokak, cadde, park geçilen, gezilen, dinlenilen yerlerdi. İnsanlar okula, hastaneye, adliyeye işleri olunca, müze, opera, tiyatro gibi yerlere de rutinin dışına çıktıklarında gidiyorlardı. Çarşı, sinema, lokanta gibi gündelik rutini içine alan tüketim alanları hariç tutulursa, tüketimleri evin içine odaklanmıştı, dolayısıyla da döneme damgasını vuran sektörler ev içi tüketime göre örgütlenmiş sektörlerdi. Kuşkusuz bunun sona erdiğini söyleyemeyiz. Hatta sona ermek bir yana son çeyrek yüzyılda özel yaşam alanlarımız içinde birlikte yaşamaya alıştığımız nesne paletinin hem hayli genişlediğini, hem de –evlerin dekorasyonu da dahil olmak üzere– yenilenme hızlarının kayda değer bir biçimde arttığını gözlemliyoruz. Ancak asıl değişim kentlilerin ev-dışı yaşam ve faaliyet alanlarının ve zamanlarının genişlemesi açısından oldu. Kentliler evlerinin dışına çıkmaya, evlerinin dışında vakit geçirmeye teşvik edildi. Bu da 1960'ların dayanışmacı sosyalizasyon modellerinin hayal ettiğinden epeyce farklı bir kamusal yaşam anlamına geldi. Evin dışında geçen zaman eskiden olduğu gibi aylaklığın tesadüflerine ve kendi haline bırakılmış bir boşluk olarak değil, geniş anlamıyla hizmet sektörü tarafından önceden hazırlanmış, örüntülendirilmiş rekreasyon seçenekleri olarak örgütlendi.[6]

---

[5] Kuşkusuz bu dönemin üretim örgütlenme biçimine adını verecek denli belirleyici olmuş otomotiv sektörünün ürünü olan otomobil bu saptamanın dışında kalıyor. Otomobil, evde tüketilmek bir yana, orta tabakanın ev dışı hareketliliğini artıran başlıca araçtı. Ancak 20. yüzyıldaki bu belirleyici konumuna rağmen izleyen bölümlerde yapılan saptamalara şerh düşürecek bir rol oynamadı. Ev-dışı tüketim odaklı kamu yaşamını tetikleyici bir rol oynaması için 1980'ler sonrasını beklemek gerekiyor.

[6] Bu ifadelerden kentlerdeki modern kamusal yaşamın içinde bulunduğumuz döneme kadar

Evet, burada genişleyen biçimleri ve anlamlarıyla hizmet sektörünün kayda değer bir payı var.

En çarpıcı örnek olarak turizm sektörüne başvurabiliriz: Çeyrek yüzyıl öncesine kıyasla bugün dünyada dolaşma oranının bu denli artması, orta sınıfın dünyanın her yerine gidebilir hale gelmesi, genişleyen ve katmerlenen turizm sektörünün ince ince örgütlenmesi ve her şeyi en ince örüntüsü ve ayrıntısına kadar önceden tasarlaması ve plânlaması, birim maliyeti düşürmek için devinimi kitleselleştirmesi olmaksızın düşünülebilir miydi? Yaz tatillerini kitleselleştirerek kapasite artırmakla kalmadı üstelik de: kış turizmi, spor turizmi, kongre turizmi, kültür turizmi, daha da ötesi safari turizmi, golf turizmi, yürüyüş turizmi gibi alt sektörler de yaratarak genişletti alanını. Yeni orta sınıflar bunun sadece daha kalabalık bir biçimde dolaşmaya başlamak anlamına gelmediğini, sürenin baştan sona en ince ayrıntısına kadar seçeneklerle bezeli bir biçimde örgütlendiğini de çok iyi biliyor. İşin sırrı da burada zaten: daha olay gerçekleşmeden önce olacakları tasarlamak ve baştan sona tasarlanmış olayı kitlesel olarak duyurup teşvik etmek. Burada satılan ürün değil süreç, tasarlanmış bir zaman dilimi. Baştan sona tasarlanmış biçimde kitle halinde insanları dolaştırmanın sadece dolaşan özneler açısından değil, mekân örüntüleri açısından da nasıl bir değişim, nasıl bir kompleksleşme anlamına geldiği de malum: Birbirlerinden bağımsız otel, lokanta ve kumsal zincirlerinden meydana gelen ören yerlerinin yerini alan her çeşit tatil köyü ve kompleksi, daha vukubulmadan seçenekleriyle birlikte kurgulanmış yaşantı programlarının ne denli kompleks mekânsal yapılanmalarla sonuçlandığının tanığı.

Turizm insanı evinden en fazla ve en uzun süreli uzaklaştıran sektör. Sadece evden değil, evin bulunduğu şehirden de uzaklaştırıyor. Dolayısıyla da seyahat periyodu ne kadar sıklaşmış olursa olsun gündelik rutin değil: en azından orta sınıfın çoğunluğu için değil. Ama iş bununla kalmıyor. Turizmi önceden tasarlanmış yeni aktivite ve mekân organizasyonlarının prototipi olarak görürsek eğer, irili-ufaklı yapısıyla yeniden-örgütlenmiş hizmet sektörünün eskiye oranla gündelik hayata ne kadar fazla nüfuz ettiğini de farketmeye başlıyoruz: Alışveriş, eğlence ve kültür merkezleri, spor kompleksleri, fuarlar, müzeler vd.: her şey kendi halinde ("kendinde" de diyebilirdik!) rekreasyon etkinliği olmaktan çıkıp, hizmet sektörünün çeşitli kolları tarafından önceden hazırlanmış, tasarlanmış, dolayısıyla da çoktan cereyan etmiş bir rekreatif etkinliğe bü-

---

üzerinde tasarrufta bulunulmamış homojen bir boşluk olduğu anlamı çıkmamalı. Modern toplumların çeşitli periyotlarında, ancak kentsel mekânın üretiliş ve kuruluş biçimleri, dolayısıyla da kentsel mekân aracılığıyla kendisini gösteren güç ilişkileri üzerinden anlaşılabilecek belirli kamusal yaşam örüntüleri söz konusu idi. Sadece Batı toplumlarını göz önünde bulundurarak, gücünü tanrının inayetiyle de pekiştiren barok dönemle yeni sınıflar olarak sanayi ve mali burjuvazi ile işçi sınıfı arasındaki çelişkinin damgasını vurduğu 19. yüzyıl ve devletin koyduğu ağırlık aracılığıyla genişletilen orta sınıfın egemen olduğu 20. yüzyıl kentlerindeki kamusal yaşam örüntü tiplerini ayırt eden karşılaştırmalı bir özet için bkz. Bernhardt vd., 2005: 9-28.

rünme eğilimi taşıyor. Dolayısıyla evimizin dışına çıktığımızda aylaklık etmekle ya da ancak evde tüketebileceğimiz şeyleri satın almakla kalmıyoruz artık: Ev dışındaki varoluşumuzun kendisi başlıbaşına önceden tasarlanmış bir tüketim deneyimi olarak yaşanma potansiyeli taşımaya başlıyor.

Kuşkusuz bir hipotezi açıklamaya çalışan söyleyiş şekillerinin hepsinde olduğu gibi burada da bir mübalağa var. Sokağa çıkıp keyfimizce yürüyemez miyiz ya da parkta dinlenemez miyiz, eskiden olduğu gibi bir kitapçıda ya da müzik dükkânında epeyce vakit geçirdikten sonra bir kitap ya da CD alıp çıkamaz mıyız, aylaklık saatlerimizi bir kahve içmekle tamamlayamaz mıyız? Bunları yapmaya devam ettiğimize, en azından bazılarımızın hâlâ böyle yaşamayı sürdürdüğüne şüphe yok. Burada vurgulanan, evin dışında eskisine oranla çok daha fazla tasarlanmış, kitlesel akımlara göre kurgulanmış, dolayısıyla sektörleşecek şekilde örgütlenmiş –moda tabiriyle– "*event*" (olay) alternatifi bulunduğu; sokağın, kamusal alanın bu sektörlerin incelikleriyle donatıldığı.

İşte gayrımenkul yatırımlarını eskisinden farklı bir çehreye büründüren ve sermaye yatırımları için çekici hale getiren tam da bu sektörleşmiş kamusal alan örüntüsü. İçinde bulunduğumuz döneme kadar binalar yapılırken, içlerinde gerçekleşeeceği varsayılan homojen "işlev" tanımlarına, ikâmete, çalışmaya, alışverişe, yemeye, gösteri izlemeye vb.'ne göre tasarlanıyorlardı. Günümüzün gözde tanımı ise "konsept". Konsept işlev kavramını hem fazla genel (belirsiz genelleme olduğu için kullanışsız), hem de fazla özel (katı tanımlandığı için kullanışsız) konuma düşürüyor. Konseptin farkı genellemelerden kaçması, "o" yer, potansiyel bir *event* zinciri halinde kurgulanmış "o" girişim için özel olarak üretilmesi. Her projenin reklamcılar ve PR'cılar tarafından konulmuş bir adının olması bu eğilimin en önemli özelliği değil, sadece basit bir işareti.[7] İnsan davranışlarını kategorize ederek genelleyen işlev tanımları aracılığıyla bina yapmanın kural olduğu zamanlarda bina üretimi ile tüketimi birbirini izleyen, ancak birbirlerinden ayrı süreçlerdi; biri bitince öteki başlardı. Orada geçecek yaşantının modern yaşama ve insan davranışlarına ilişkin genel varsayımlarla kurgulanması daha sonraki sürecin de domine edilmesi anlamına gelmiyordu. Bu nedenledir ki modernist pratik hep insanların gerçek yaşantısına uzak düşmekle eleştirilmiş, dünyanın onların kurduğu gibi olmadığından dem vurulmuştur. Kısacası dünyayı idealize ettikleri düşünülmüştür. Oysa "konsept" gerçekleştirme kapasitesinden, her şeyin önceden kurguladığı gibi işlemesinden, işlemeyenlerin de tashih edilebilirliğinden, demek ki aynı zamanda da esnekliğinden alıyor gücünü. Gerçekleştirme kapasitesi, hayalleri harekete geçirmesinden, yani *fantazmagorik* olmasından kaynaklanıyor. Ama her durumda süreç başladıktan sonra da oradadır, işin başındadır, yaşantının tasarlandığı gibi sürmesine eşlik eder.

---

[7] Eskiden bulunulan yerden, önemli bir kamusal şahsiyetten ya da doğrudan firmanın isminden ilham alan ve *Haempstead, Römerstadt, Levent, Bahçelievler, Ataköy, Saraçoğlu, Kaufhof, Migros* olan yerleşme ve çarşı komplekslerinin isimleri artık *Casaba, Evidea, Zen, Optimum, Maximum,Yeshill, Narcity, Uphill, Mashattan, Akmerkez, Capitol, Karum, Adres* olabiliyor. *Carrefour, Bauhaus, Ikea* gibi zincirler izlerini o yere has konseptin dolayımına başvurmadan bırakarak bu eğilimin dışına çıkıyorlar.

Dolayısıyla gayrımenkul yatırımları dediğimizde artık bina üretiminden değil, düpedüz bir işletme sürecinden söz etmeye başlamış oluyoruz. Binalar genel bir yatırım sürecinin –moda deyimiyle *development*'ın– sabit sermayesi olarak işlev görüyor sadece. Sözünü ettiğimiz türden girişimler parça parça satıldıklarında bile sundukları ayrıcalık, verdikleri güvence sürecin içinde olmaya devam etmek, dolayısıyla kurulan konseptin sürekliliğini garanti altına almak oluyor. Zaten tam da bu nedenle emsallerinden daha değerli oluyorlar, daha fazla bedel ödeniyor bunlara.

Yeni *development* projelerinin iki önemli yapısal özelliği var:

1. Ölçeklerinin iriliği (büyük yatırım olmalarının sonucu bu),
2. Çok işlevli (*multifunctional*, güncel deyimiyle *mixed used*) olmaları.

Çok işlevlilikten beklenen, alternatif etkinliklerin biraradalığının yaratacağı sinerjiyi harekete geçirmek. Bir işlevi ötekilerle birarada bulundurarak daha çekici hale getirmek. Bir başka deyişle, kendi içinde işleyen, eksiksiz olduğu izlenimini veren, içinde her şeyin bulunduğu kapalı bir dünya kurmak. Birbirlerine yakınlıkları manidar olan Akmerkez, Metrocity ve Kanyon projeleri gibi en anıtsal örnekleriyle sınırlı değil bu dünyalar: Çarşı, gösteri, sergi ve lokanta işlevlerini barındıran İşkuleleri, eskiden özel ürünlerle sınırlı *duty-free*'lerin hava limanlarının giderek daha önemli ve daha özenle tasarlanan bölümlerine dönüştürülmeleri ve hava limanlarının otel işlevini de barındırmaya başlamaları, güncel rekreasyon etkinliklerinin odağı olan müzelerdeki cafe, lokanta ve dükkânların aktüaliteleri açısından sergi alanlarını gölgede bırakır hale gelmeleri, bu eğilimin belki de en erken örnekleri ve habercileri olan otellerin toplantı, yemek, eğlence vb. işlevlerinin konaklamaya göre ağırlıklarının giderek daha fazla artması gibi pek çok örnek geliyor bir çırpıda gözümüzün önüne. Bugün yük aktarma ve taşıma teknolojilerindeki değişim nedeniyle işlevini yitirmiş liman bölgelerinin bütün dünya kentlerinde uluslararası sermayenin gözbebeği haline gelmesinin nedeni de bu: Tıpkı Haydarpaşa ve Salıpazarı'nda olduğu gibi, aktiviteye elverişli merkezî ve kolay ulaşılabilir bölgelerde sermayeyi en seri şekilde dolaştırma kapasitesine sahip kapalı "konsept" dünyalarının kurulabileceği cazip ve iri kent parçalarını sunuyor çünkü eski liman bölgeleri.

Tabii iş bunlarla da kalmıyor. Yazının başında değinilen "kapalı yerleşmeler"i (*gated communities*) de bu eğilimin parçası olarak değerlendirmek için yeterince neden var: Mesken yerleşmeleri de artık ikâmet işlevi ve onun birinci dereceden uzantısı olan işlevlerle sınırlı olmaktan çıkıp, yüzme havuzları, kulüp ve lokantaları, *fitness center*'ları, yürüyüş parkurları, çocuk yuvaları vs. ile kendilerine yeterli ve gerçekten de kapalı dünyalar haline geliyorlar. Dolayısıyla sıkça dile getirilen (ve emniyet istatistiklerince pek de doğrulanmayan) güvenlik taleplerini karşılamaktan önce, kendi içine kapalılığın ve kendine yeterliliğin göstergesi olarak işlev görüyor kapıları. Ve bir mahalle olmaktan önce, işleyişleri tesadüfe bırakılmaması gereken işletmelere dönüşüyorlar. Ve tam da işletmelere dönüştükleri için yatırılan sermayenin geri dönüş hızını artırabiliyorlar. Örnekleri verilen türden yatırımların başta hesaplanan kârı getirme hızı ile ilgili beklenti tam da bu nedenle ortalama 10-15 yıla kadar düşürülebiliyor bugünün global gayrımenkul piyasasında.

Hem merkezî, hem de çevre bölgelerde üretilen bu kendine yeterli ve kapalı dünyalar kentlerin kamusal yaşantıları kadar fiziki yapılarını da köklü biçimde değişmeye zorluyor. 20. yüzyılın modernist şehirciliği kentsel mekânı işlevlerine göre –ikâmet-çalışma-alışveriş-rekreasyon– böldüğü için sorgulanmış, kentsel yaşamın cansızlaştığı, hayatiyetini yitirdiği öne sürülmüştü. Postmodernist –postfordist de diyebilirdik– şehircilik ise daha keskin bir biçimde fragmanterleştiriyor kenti: bu kez işlevleri biraraya toplamış parçaları ayırıyor birbirinden. Araya büyük boşlukların girmediği komşu yerleşme ve kompleksler arasına tarihte eşi görülmedik keskinlikte görünmez sınırlar çekilmiş oluyor. Berlin'deki Potsdamer Platz kompleksi ile Sony Center, tıpkı Metrocity ve Kanyon projeleri gibi, birbirlerinden beslenmeyen, birbirleriyle ilgilenmeyen fragmanlar olarak duruyorlar yanyana. Kemer'deki, Zekeriyaköy'deki, Çekmeköy'deki, Beylikdüzü'ndeki farklı segmentlere hitap eden yerleşmeler için de kullanılabilir aynı nitelemeler.

Peki bütün kent bu biçimde mi şekilleniyor? Kuşkusuz ki değil. Ölçekleri ve nicelikleriyle kentsel mekânı ve kamusal yaşamı yeniden yapılandıracak kapasitede olsalar da, sonuç olarak iri metropol coğrafyasının tamamını kaplayacak denli yaygın değiller. Geriye kayda değer bir alan kalıyor. Bu da *global city* literatürünün ısrarla vurguladığı sınıfsal ikiliğe doğru sürüklüyor konuyu: Global hareketlerin tetiklediği yeni ilişki örüntülerine katılma kapasitesine sahip sosyal tabakalarla, olmayanlar arasındaki uçurum. Evet, kapalı ve tamamlanmış izlenimi veren dünyalar olarak adlandırdığımız bu ortamlarda yaşayanlarla, yaşamlarının tamamını bu ortamlarda geçirmeseler bile (yani evleri ve çalışma ortamları bu dünyalar içinde olmasa da) boş zamanlarında bu dünyalara katılanlarla, sosyal statüleri buralarda bulunmaya olanak tanımayan kesimler arasındaki büyüyen sınıfsal uçurum.[8] Bu noktada bir adım daha atarak, üretici olarak söz konusu örüntülere katılmakla tüketici olarak katılmayı da ayırdetmek, üretici olarak katılmanın her zaman ayrıcalık anlamına gelmediğini de belirtmek gerekiyor: Global piyasaya üretim yapan tekstil sektörünün işgücü deposu olarak kullandığı örneğin Gaziosmanpaşa nüfusunun, İstanbul'un yeni tüketim örüntüleri ile sınırını çekebilmek için gerekiyor bu ayrım.

---

[8] Bu noktada sosyal statü ve imkânları elvermesine rağmen alıştıkları yaşam kültürü nedeniyle, dolayısıyla elit konumdan bu tür kamusallaşma biçimlerini tercih etmeyenler tabii ki farklı bir grup oluşturuyorlar.

Dolayısıyla ölçeklerinin büyüklüğüne, uluslararası sermayeyi ve kentlerin kamusal alanlarını yeniden yapılandırma kapasitelerine rağmen bu yatırımlar kentlerin bütünü üzerinde müdahalede bulunacakları varsayımıyla gerçekleşmiyorlar. Sadece birbirlerine karşı değil, kentlerin geri kalanına da kapalı oldukları için, çok katmanlı bir fragmanter örüntüye dönüşmüş oluyor kentler: Bir yanda yeni eğilimin birbirlerine olduğu kadar kentlerin geri kalanına karşı da kapalı olan girişimleri, öte yanda kentin önceki dönemlerinden kaldığı gibi yeniden de üretilen işgücü depoları,[9] son olarak da yeniden cazibe merkezi haline gelen kent merkezleri. Kent merkezlerinin yeniden değerlenmesi (*gentrification*) olgusu da yeni birikim rejiminin kastedilmemiş yan ürünü olarak adlandırılabilir.

İçe kapalı dünyalar olarak adlandırdığımız "konsept" projelerle ve bu projeler aracılığıyla özgül ağırlığı artmış hizmet sektörünün ev-dışı yaşamı önceden hazırlanmış rekreatif etkinliğe dönüştürmesinin yarattığı sinerji, genişlemiş kapasitesiyle hizmet sektörünün yeni formlarını küçük girişimler için de cazip bir kulvar haline getirdi. Büyük projelere imza atamayan bu grup birarada gerçekleştirdikleri yatırımlarla, ulaşım kolaylığı ve kültürel birikim potansiyelleriyle kent merkezlerinin gizli cazibesini ortaya çıkarmaya başladılar. Bir başka deyişle birarada davranarak ve birbirlerinden beslenerek merkezlerdeki bina stokunu ve çevre değerlerini iri projelere dönüştürdüler. Kuşkusuz bu eğilimde altyapı desteği ve "kentsel dönüşüm" olarak adlandırılan politikalarıyla yerel yönetimlerin itici gücünün de hatırı sayılır payı olduğunu unutmamak gerekiyor. Pera'nın son 10 yıl içinde geçirdiği dönüşümü ve bu dönüşümün New York'taki *Soho*, Londra'daki *Covent Garden* ve Berlin'in doğu tarafındaki *Hackescher Markt* ile paralelliklerini hatırlamak eğilimin yönü ve gücü hakkında kayda değer işaretler taşıyor. İlginç olan girişimlerin parçalı yapısına, dolayısıyla da sınırlarının önceden belirlenme olasılığının bulunmamasına rağmen, bu bölgelerin de kendi içlerine dönük olarak yapılanmaları, dolayısıyla da yakın çevrelerinin bu değerlenme sürecinden nasiplerini alamamaları. Kuşkusuz bu kastedilmiş bir sonuç değil, hatta Tarlabaşı-Dolapdere örneğinde dile getirildiği gibi üzerinde sıkça durulan sosyal bir sorun. Sınırları daha gevşek ve küçük girişimlerin sinerjisiyle gerçekleşen dönüşümlerin bile bu eğilimden uzak duramaması, günümüz kentlerinin yeniden örgütlenişindeki fragmanterleşme eğiliminin gücüne işaret ediyor. Parçalı girişimlerin toplamıyla gerçekleşen "kentsel dönüşüm" projeleriyle marka yaratarak örgütlenmiş konsept projeler, yeni eğlence ve rekreasyon endüstrisinin farklı alt-sektörlerine, dolayısıyla farklı alt-kültüre ve onların yaşama biçimlerine de karşılık geliyorlar. Modern toplumun en kalıcı özelliklerinden olan *segregation* (ayrışma) eğiliminin itici gücü bir kez daha ve yeni bir biçimde harekete geçmiş oluyor böylelikle.

---

[9] Medyanın da katkısıyla gündelik dilde buraları artık "varoş" olarak adlandırılıyor.

Yapılı çevre üretiminin sektörlerini, aktörlerini, motivasyonlarını köklü bir biçimde değiştiren bu gelişmeler, bu alanda kilit rol oynama iddiasından vazgeçmek istemeyen mimarlık mesleğini de, toplum karşısındaki konumuyla, meşruiyet zeminiyle, ilgi alanlarıyla, konularıyla, örgütleniş biçimiyle, özetle sosyal varoluş biçimi ve paradigmalarıyla kayda değer dönüşümlere zorladı. *Affirmative* (evetleyici) ve eleştirel yönleriyle mimarlık mesleğinin yüzleşmek durumunda kaldığı bu dönüşümleri tartışmayı bir başka yazıya bırakıyorum...

KAYNAKÇA

Bernhardt, C., Fehl, G., Kuhn, G., Petz, U. (der.) (2005) *Geschichte der Planung des öffentlichen Raums*, Dortmunder Beiträge zur Raumplanung 122, Blaue Reihe, Dortmund.

Bilgin, Ihsan (1988) "Modernleşmenin ve Toplumsal Hareketliliğin Yörüngesinde Cumhuriyet'in İmarı", 75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık içinde, der. Y. Sey, s. 255-273, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.

Fehl, G. (2005) "Öffentlicher Raum, Öffentlichkeit, Städtebau: Eine Skizze ihrer Transformation zwischen Absolutismus und Liberalismus (ca.1760-1890)", Bernhardt,C. vd. (derl.) (2005) içinde, s. 29-69.

Harlander, T., Kuhn, G. (2005) "Renaissance oder Niedergang: Zur Kriese des öffentlichen Raums im 20. Jahrhundert", Bernhardt, C. vd. (der.) içinde, s. 225-242.

Häußermann, H., Siebel, W. (1987) *Neue Urbanität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Löw, M. (2001) *Raumsoziologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Marcuse, P. (2004) "Verschwindet die europäische Stadt in einem allgemeinen Typus der globalisierten Stadt?", Siebel,W. (der.) (2004) içinde, s. 112-117.

Rodenstein, M. (2004) "Lokale Politik und Hochhausentwicklung", Siebel,W. (der.) (2004) içinde, s. 301-311.

Sassen, S. (1997) *Metropolen des Weltmarkts: Die neue Rolle der Global Cities*, Frankfurt am Main, New York, Campus Verlag.

— (2004) "Die Verflechtungen unter der Oberfläche der fragmentierten Stadt", Siebel,W. (der.) (2004) içinde, s. 373-384.

Schubert, D. (der.) (2002) *Hafen - und Uferzonen im Wandel: Analysen und Planungen zur Revitalisierung der Waterfront in Hafenstädten*, Berlin, Leue Verlag.

Siebel, W. (der.) (2004) *Die Europäische Stadt*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.

Storm, E., Mollenkopf, J. (2004) "Vom Reden und Handeln-Diskurs und Stadtentwicklung in New York und Berlin", Siebel, W. (der.) (2004) içinde, s. 284-300.

İktisadi merkez-çevre paradigması: Sonlandı mı, süregeliyor mu?[1]

*Selin Sayek Böke**

Giriş

Küreselleşmenin yarattığı yeni üretim sisteminin güney ve kuzey arasındaki farklılıkları azaltıp azaltmadığı, merkez-çevre ilişkilerini iktisadi boyutta değiştirip değiştirmediği, ve üçüncü dünya kavramını ortadan kaldırıp kaldırmadığı son yıllardaki gelişmelerle sıkça sorulan bir soru olmuştur. Harris (1986) çalışmasında iktisadi sistem değişiklikleri sonucunda ülkeleri gelişmiş-gelişmemiş, sanayileşmiş-sanayileşmemiş, birinci dünya veya üçüncü dünya diye ayırmanın geçersiz olacağını, global bir üretim ağına dönüşen iktisadi yapının özellikle fakir ülkelerin sanayileşmesine olanak sağlayacağını savunur. Burbach ve Robinson (1999) benzer görüşleri onyıl sonra yenilemiş, dünya ekonomilerinin yakınsaması sonucunda dünyanın merkez-çevre ve kuzey-güney ikilemleri olarak tanımlanmasının anlamını yitirdiğini savunmuşlardır. Oysa, Arrighi, Silver ve Brewer (2003) dünya gelir dağılımındaki eşitsizliğin değişmediğini ve gelir düzleminde eşitsizliğin azalmadığını savunurken merkez-çevre ikileminin halen süregeldiğini ima ederler.[2]

Bu çerçevede merkez-çevre ilişkisinin günümüz iktisadi ve politik koşulları içinde sürekliliğinin tartışılabilmesi açısından konuya merkez-çevre ikileminin iktisadi tanımıyla başlamak gerekir. Dünya ekonomisi, merkez ülkelerin yüksek gelişmişlik düzeyi, yenilik/icat kapasitesi ve yakınsayan ticaret akışları ile, çevre ülkelerin ise düşük gelişmişlik düzeyi, üretim döngüsünde ikincil bir rol

---

(*) Bilkent Üniversitesi, Ekonomi Bölümü.

[1] Bu incelemenin hazırlanması sürecinde tartışmalarıyla konuya katkıda bulunan Refet Gürkaynak'a teşekkür ederim. İncelemedeki tüm hatalar bana aittir.

[2] Bu incelemede kuzey ve merkez, güney ve çevre eşanlamlı olarak kullanılacaktır.

ile karakterize edildiği bir ikilem olarak tanımlanabilir. Bu ikilikte merkez çevreye, ticaret ve taşıma yollarıyla üstünlük sağlar. Merkezin içerisinde ulaşılırlık çevrenin içerisine kıyasla daha kolaydır. Çoğu yüksek düzey iktisadi faaliyetler ve icatlar merkezde yer alırken, çevre çeşitli derecelerde bu süreçlere tâbi bırakılır. Sömürgecilik döneminden başlayarak 1970'lere dek süregelen, merkez ülkelerin çevre ülkelerin kaynaklarına ve piyasalarına ulaşabilirliklerini artırabilmek amacıyla kurdukları ulaşım ağının ve sisteminin gelişimi sebebiyle o dönemde bu ikilik tablosu özellikle göze çarpmaktaydı. Değişen ekonomik ve politik sistemlere rağmen aynı merkez-çevre ikilemi günümüzde de süregelmektedir.

İktisadi boyutta merkez-çevre ikiliği ülkelerin gelişmişlik düzeyine göre ayrıştırılması ile benzer bir tablo ortaya çıkartmaktadır. Bir başka deyişle, merkez bölgeler gelişmiş ülkeleri içerirken çevre bölgeler gelişmekte olan ve gelişmemiş ülkeleri kapsar. Dünya ekonomileri gelişmişlik düzeylerine göre haritalandırıldıklarında ise aynı ikilemin coğrafi olarak kuzey-güney ayrımı olarak dışa yansıdığı gözlemlenir. Bu parallelikten dolayı merkez-çevrenin iktisadi boyutta tartışıldığı bu incelemede kuzey ve merkez, güney ve çevre eşanlamlı olarak kullanılacaktır.

Dünya gelir dağılımının eğilimlerinin yansıttığı merkez-çevre ikileminin varlığı ile ilgili sorular ikisat kuramının gelişimi içerisinde de kendine yer bulmaktadır. Neoklasik iktisat kuramının temelinde yatan ölçeğe sabit getiriler varsayımı tüm ekonomik birimlerin (hane, firma veya ülke düzeyinde) coğrafi olarak eşit bir dağılım sergiledigi bir iktisadi coğrafya yapısı öngörür. Oysa, iktisadi birimlerin dağılımı incelendiğinde coğrafi ve iktisadi eşitsizlikler göze çarpmakta ve iktisat kuramında yeni bir bakış açısına olan ihtiyacı göz önüne sermektedir. Bu coğrafi ve iktisadi eşitsiz dağılımı açıklamaya yönelik "yeni ekonomik coğrafya" teorisinin temelinde yatan merkez-çevre ilişkisi, merkez-çevre fikrini bir defa daha iktisat öğretisinin içine taşımıştır.

Merkez çevre ilişkisini son dönemlerde tekrar iktisat kuramının temeline oturtan Krugman (1992) kitabında merkez-çevre ikileminin "iktisadi coğrafya" konusunun temelinde olduğunu ve "iktisadi coğrafya" tanımının içeriğinin "üretim mekânı"nın incelenmesi olduğunu söyler.[3] İktisadi coğrafyanın tanımlayıcı sorunu iktisadi aktivitenin ve/veya nüfusun yoğunluğunu açıklamaktır. Bu soru birçok iktisadi olgunun temelinde yatmaktadır: şehirlerin neden ve nasıl oluştuğunun, sanayi yığılım ve yoğunlukların oluşum sebebi ve etkilerinin, ve sanayi ve tarım kemerlerinin oluşumunun açıklanması bu tip sorulardan sadece birkaçıdır. Başka bir deyişle varolan merkez-çevre ikileminin oluşumunun açıklanması ve etkilerinin incelenmesi "iktisadi coğrafya"nın temelini oluşturmaktadır.

---

[3] Krugman (1992) kitabının ilk bölümünü merkez-çevre ikiliğinin tanımına ayırmıştır. Burada özet olarak sunulan bu tartışmanın detayları için okuyucu kitabın kendisine başvurabilir.

Merkez çevre ikiliği iktisat kuramında olduğu gibi iktisadi uygulamada da gündemdeki yerini korumaktadır. Bu ikiliğin varlığı yüzyıllardır yavaş değişen bir yapıda süregelirken kendini değişik ölçeklerde dışa vurmaktadır. Yukarıda değinilen uluslararası düzlemde merkez-çevre ikiliği bu ölçekler arasında en sık tartışılanı olduğu halde bu çalışmada ülke içi merkez-çevre ikiliği de incelenecektir. Çalışıldığı ölçekten bağımsız olarak merkez-çevre ikiliği aynı kuramlarla tahlil edilirler. Bu benzerlik takip eden bölümlerde merkez çevrenin dünya ekonomilerine ve Türkiye'ye uygulanması ile vurgulanmaya çalışılmaktadır.

Bu çalışma merkez-çevre ikileminin iktisadi boyutta globalleşen günümüz dünyasında halen varolup olmadığını işte bu çerçeve içinde tartışacaktır. Çalışmanın ikinci bölümünde merkez-çevre ikilemi iktisadi olarak daha detaylı biçimde tanımlanacak, üçüncü bölümde bu ikilemin iktisadi kuramlarla açıklamaları tartışılacaktır. Dördüncü bölümde dünya ekonomilerinin merkez-çevre ikilemi çerçevesinde yerleşimi ve merkez ile çevrenin iktisadi ilişkileri incelenecek, beşinci bölümde Türkiye'nin bölgeleri için benzer bir haritalandırma çalışılacaktır. Son olarak altıncı bölümde sonuçlar tartışılacaktır.

İktisadi düzlemde merkez-çevre ikileminin tanımlanması

Gelişmişlik düzeyi yüksek olan, büyüme merkezleri içeren, kentsel/sanayi temelli, politik ve mali karar verme merkezi olan ve işgücü, yatırım ve hammaddeyi cezbeden bölgeler merkez olarak sınıflandırılırlar. Benzer şekilde, marjinal kalmış olan, zayıf iş olanakları ve daha düşük yaşam standartları sunan, iktisadi ve coğrafi donatımlarının gerektirdiğinden daha fazla birincil sektöre bağımlılık gösteren, az sayıda kentsel merkez içeren ve göç veren bölgeler ise çevre olarak sınıflandırılırlar.[4]

Son onyıllarda, özellikle Avrupa Birliği (AB) içerisinde, merkez-çevre ikiliğinin oluşumu, varlığı ve sonuçlarını inceleyen çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu ikilik merkez ülkelerini iktisadi ve gelişmişlik olarak üstünlükle bağdaştırır. Merkez ülkeler coğrafi olarak merkezî olan büyük piyasalar olarak da tanımlanabilirler. Bu üstünlük yüksek teknoloji ve üretici hizmetleri sektörlerinin merkez bölgelerde yoğunlaşması, iş imkânları yaratılması ve bütünsel olarak gelişim potansiyeli olarak dışa vurulmaktadır (Keeble vd., 1988; Cuddy ve Keane, 1990). Bu tip analizlere göre çevre bölgelerin dezavantajları lokasyonlarının özelliklerinden ileri gelmektedir. Bu özellikler içerisinde bir bölgenin çevre olarak kalmasında en belirleyici olanlar ulaşım maliyetleri, sanayi yığılımlar ve ölçek ekonomileri olarak sıralanabilir.

Çevrenin mekânsal coğrafi konumu öyledir ki sektörler ve bölgeler arası ekonomik bağlantılar zayıftır. Krugman (1980, 1991) çevreyi "düşük nüfus yoğunluğu olan, genelde çiftçilerden oluşan, ve diğer bölgelere göre işgücünün daha az bir oranı sanayide çalışan" bölgeler olarak tanımlar. Avrupa Komisyonu (1994) ise çevre bölgeleri düşük seviyeli ekonomik aktivitesi olan ulusal sınır ve sahil bölgeler olarak tanımlamaktadır. Henüz birliğe katılmamış ve yabancı ülkelere sınırı olan bölgelerin farklı sosyal, ekonomik, hukuki ve politik sistemleri olması bu sınır bölgelerin çevre tanımına dahil edilmesine sebep olmaktadır. Bu farklılıklar ticareti sınırlandırırken, bölgeler arası arz ve talep bağlantılarının tam gelişimini sınırlandırmaktadır (Krugman ve Venables, 1996). Öte yandan, küreselleşmenin son döneminde merkez ülkeler sanayisizleşirken ve hizmet sektörünün ağırlık kazandığı bir üretim yapısına dönüşürken çevre ülkeler dünya sanayi üretiminde pay sahibi olmaya başlamışlardır. Bu değişim dördüncü bölümde detaylandırılacaktır.

---

[4] Birincil sektör tarım ve doğal kaynakların kullanılması sonucunda yapılan üretimi içerir.

Merkez-çevre tanımlaması farklı verilerin konsantrasyonuna/yoğunluğuna bakılarak da yapılabilir: gelir, nüfus, istihdam, sanayi bunlardan birkaçıdır. Dünya ekonomileri arasındaki ve içerisindeki gelir dağılımının sıkça incelendiği gibi iktisatçılar sanayi üretimin coğrafi dağılımını da incelerler.

Sanayi konsantrasyonu anlamaya yönelik ampirik ekonomik coğrafya literatürü genelde Krugman (1991), Krugman ve Venables (1995) ve Fujita, Krugman ve Venables'ın (1999) öncüsü oldukları teorik merkez-çevre modeli üzerine kurulmuştur. Bu teori gelişmiş ülkeleri merkez kabul ederken, gelişmekte olan ve merkez ülkelere kıyasla sanayi yapısı daha az gelişmiş ve göreceli olarak tarımsal üretime öncelik veren ülkeleri çevre kabul etmektedir. Sanayi konsantrasyonu açıklamaya yönelik bazı ampirik çalışmalar şöyle sıralanabilir: Brülhart ve Torstensson, 1996; Davis ve Weinstein, 1998; Forslid vd., 1999; Midelfart vd., 2000.

Sanayinin bir bölgede bu şekilde birikmesi sınai yığılım olarak tanımlanmaktadır. Merkez-çevrenin incelenmesinde bu tip yığılımlar önemli rol oynamaktadır. Yığılımlar herhangi bir sebepten ötürü belli bir bölgede toplanmaya başlayan iktisadi aktivitelerin olumlu bir döngü oluşturarak pekişerek büyümesi olarak tanımlanabilir. Bu yığılımlar değişik kıstaslarda gerçekleşebilir – piyasa yığılımı, üretim yığılımı, insan kaynağı yığılımı ve daha birçokları.

Bölgelerin gelişmişlik düzeyine göre tanımlanan merkez-çevre ikileminde özellikle sanayi yığılımlar önemli bir rol oynar. Bu yığılımların oluşumunda nüfus yoğunlukları önemli bir belirleyici olmaktadır. Lösch (1954) bahsedilen maliyet düşürücü etkilerin maksimum sayıda farklı üretim birimlerinin aynı yerde toplandığı sanayi bölgeleri ve şehir yığınları oluşturduğunu söyler. Bu yığınların sonucunda yüksek ve düşük sanayileşmiş ve kentleşmiş bölgelerden oluşan bir ekonomik manzara oluşacağını söyleyen Lösch (1954) bir bakıma ekonomilerin merkez ve çevre ikileminden oluşacağını vurgulamaktadır.

Yığılım oluşumlarının altında yatan bir diğer sebep de geriye (*backward*) ve ileriye dönük talep bağlarıdır. Guiamares vd. (1998) firmaların işlerini kolaylaştırıcı, maliyetlerini düşürücü tüm hizmetleri Hirschman'ın gelişim teorilerinin temelinde yatan bu bağların içerisine dahil ederler. Brand'a (2003) göre bir bölge eğer yığılım olarak adlandırılıyorsa o bölgede bir veya birden çok büyük kentsel nüfus merkezleri ve hatırı sayılır sanayi kompleksleri bulunmaktadır. Bu tanımlama yığılımların bölgesel merkezlerle eşanlamlı olduğunu göstermektedir.

Esasında yeni ekonomik coğrafya teorisinin terminolojisi bölgesel ekonomistlerin kuramsal çalışmalarından doğmuştur. Firmaların mekân seçiminin belirleyicilerini çalışan Weber 1909'da "mekânsal yığılma ekonomileri" kavramını ilk kez kullanmıştır. Yığılma ekonomileri ara malı ve bitmiş ürünler üreten firmaların bir mekânda kümelenmeleri sonucunda oluşan üretim, taşıma ve iletişim maliyetlerindeki düşüşten doğar. Taşıma ve iletişim maliyetleri firmaların girdi ve çıktı piyasalarındaki etkileşimlerinden doğan tüm maliyetleri içermektedir. Başka bir deyisle, kümeleşerek ölçek ekonomileri ve parasal yığılım avantajları yaratan firmalar bu maliyetleri azaltma yoluna giderler.

Brand (2003) AB ülkelerini ve her ülkenin kendi içindeki merkez ve çevre bölgeleri belirlediği çalışmasında bölgesel sınıflandırmayı bölgenin kentsel nüfus yoğunluğuna göre yapmaktadır. Bu doğrultuda *merkez bölgeleri* bir veye birden fazla kentsel alana sahip ve nüfus yoğunluğu kilometrekare başına 500 kişiden fazla olan bölgeler olarak tanımlar. Brand (2003) aynı zamanda bu tip kentsel bölgeleri kentsel yığılma olarak da adlandırır. Merkez bölgelere sınır komşusu olan, kilometrekareye düşen nüfus yoğunluğu 100 ile 500 kişi arasında olan ve bir veya birden fazla kentsel alana sahip olan bölgeleri aynı çalışmada Brand *komşu bölgeler* olarak adlandırır. Son olarak çevre bölgeler komşu bölgelere veya başka bir çevre bölgeye sınırı olan bölgeler olarak sınıflandırılır. Komşu ve çevre bölgeleri birbirinden ayırt eden kriter merkez bölgeye olan mesafeleridir. Dairesel bir yapıda düşünülürse komşu bölgeler merkezin etrafındaki birinci halkayı oluştururken, çevre bölgeler ikinci halkada bulunmaktadırlar.

Bu tip, nüfus yoğunluğuna bağlı olarak belirlenen, bölgesel sınıflandırma tanımlamaları kuramsal olarak merkez/çevre modellerinin temelini oluşturan büyük piyasa talebi kriterine de uymaktadır.[5] Son olarak, üretim ve ticaret düzleminde bu dikotomiyi çalışan Dicken (1992) merkez bölgeyi hızlı sanayileşmiş ve sanayi malları ihraç eden bölge olarak belirler. Çevre bölgeler ise gıda ve hammadde üreten ve ihraç eden bölgeler olarak belirlenir.

Dikotomi olarak tanımlanmasına rağmen dünyanın üçüncü bir grup ülkesi de yarı-çevre olarak tanımlanabilir. Bu ülkeler özellikle son yıllarda ciddi boyutlarda iktisadi kalkınma sürecine girmiş ve çevre ülkelere kıyasla daha yüksek düzeyde özerklik kazanmışlardır. Bu ülkeler arasında Çin, Brezilya, Malezye ve Türkiye'yi saymak mümkündür. Eşzamanlı olarak yarı-çevre ülkelerin ulaşılabilirliği artmış, göreceli işgücü ve kaynak avantajlarından faydalanılması olanaklı hâle gelmiştir. Peschard yarı-çevre'yi tanımlarken bu bölgenin çevre ve merkez tanımlandıktan sonra "arta" kalan bölgeleri içerdiğini söyler. Bu tanıma göre yarı-çevre bölgeler merkez ve çevre arasında kalmış ve eninde sonunda iki gruptan birine dahil olacak bölgelerdir. Yarı-çevre kavramının literatüre katkısı tanımsal olmanın ötesinde kuramsal da olmuştur – bu kavramın eklenmesiyle merkez-çevre düzleminde sınıflandırılan ülkelerin ayrıştırılmaları daha mümkün hale gelmiştir.

---

[5] Bu tanım Eurostat'ta da kullanılmaktadır.

Merkez-çevre ikileminin kuramsal incelenmesi

Bölgelerin merkez-çevre ikileminde edinecekleri kimlik *merkezcil* ve *merkezkaç* kuvvetlerinin göreceli gücüne bağlı olacaktır. Bunlardan ilkinin, merkezcil kuvvetlerin güçlü olduğu ortamlarda iktisadi faaliyetler mekânsal olarak yoğunlaşacak, merkez-çevre ikilemi daha belirgin olacaktır. İkinci kuvvetin, merkezkaçın daha ağır bastığı durumlarda ise iktisadi faaliyetler mekânsal olarak daha dağınık olacak, merkez-çevre ikilemi daha belirsiz gözükecektir.

Kentsel sistemlerin gelişimini inceleyen Friedman'ın (1966) geleneksel merkez-çevre modeli kentsel sistemlerin oluşumunun ulaşımın gelişimi ile elele gelişen dört etaptan oluştuğunu savunur. Eşitsizliklerin çok yoğun olduğu başlangıç noktasından farklılıkların azaldığı ve fonksiyonel olarak entegre kentsel sistemlerin oluşumuna geçilir. Bu dört etap aşağıdaki gibi tanımlanabilir:

1. Sanayileşme-öncesi: Bu dönem küçük yerleşim birimlerinin yoğunluklu olduğu, çok yöreselleşmiş, genelde tarımsal topluluklar olarak da tanımlanabilir.

2. Geçiş etabı: Sermaye birikimi ve sanayi kaynaklı büyüme sonucunda merkez bölgelerde yoğunlaşmalar başlar. Bu yoğunlaşma sonucunda oluşan baskın merkez bölgesi kentleşen sistemin büyüme odağı haline gelir. Bu yoğunlaşmaların oluşumunda, çok belirgin olmamasına rağmen, lokasyonun önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Sistemin içerisindeki mobilite düşük seviyelerde kalsa dahi yoğunlaşmanın sonucunda daha çok merkezde hissedilen bir ticaret ve mobilite artışı gözlemlenir. Bu etaba en iyi örnekler Büyük Britanya'nın 18. yüzyılın sonundaki gelişimi veya Latin Amerika, Afrika veya Asya'daki sömürge bölgelerinin oluşumları olarak gösterilmektedir.

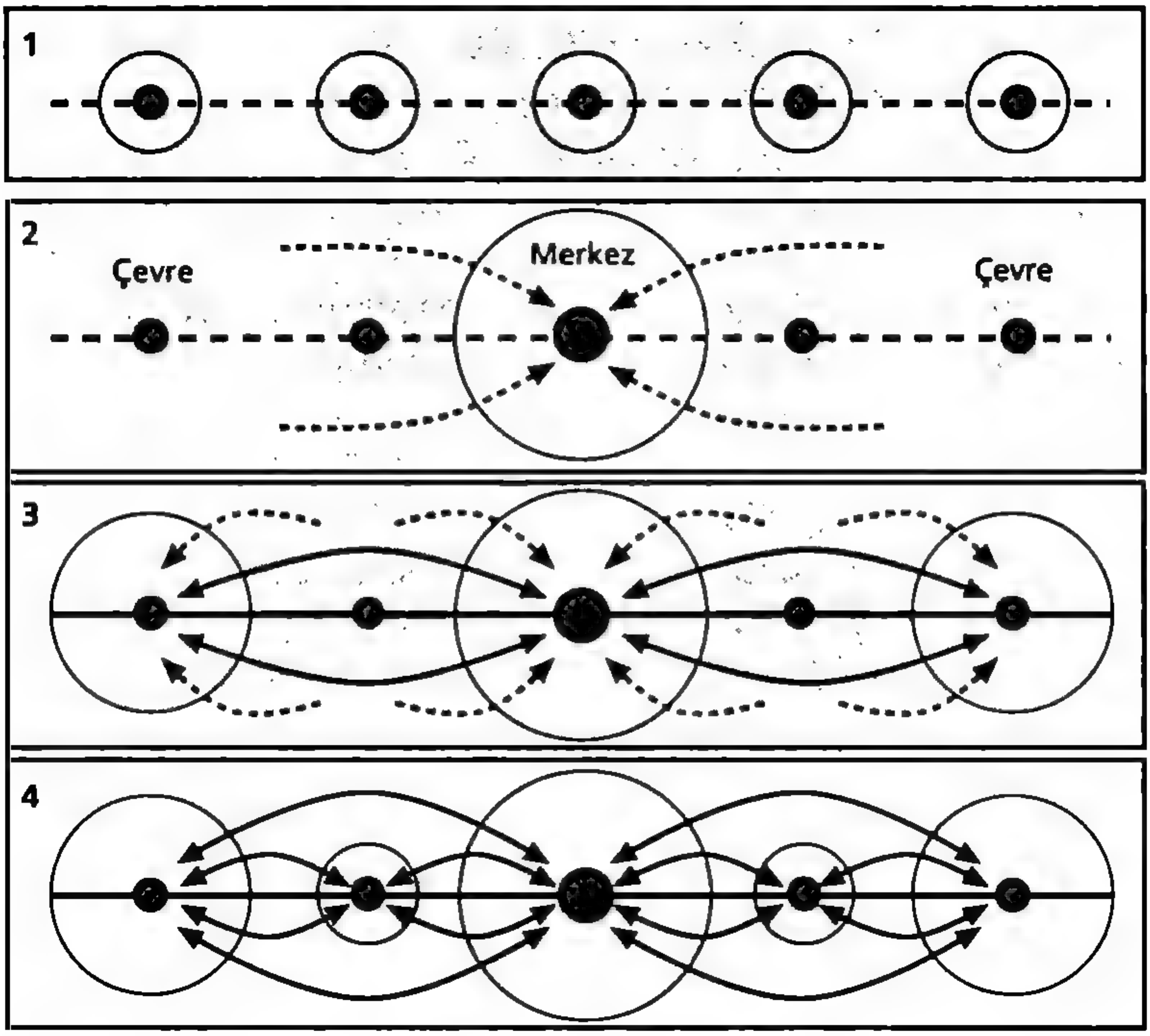
3. Sanayi süreci: İktisadi büyüme ve ulaşım altyapılarının inşa edilmesiyle artan difuzyon sonucunda yeni büyüme odakları belirir. Bu çok odaklı büyüme sürecinin yarattığı seyrekleşmenin altında yatan ana sebep ise merkez bölgede artan işgücü ve toprak maliyetlerinin üretim maliyetine yansımasıdır.

4. Sanayi-sonrası: Kentsel sistem tamamen entegre hale gelir ve eşitsizlikler belirli ölçüde azalır. İktisadi aktivitelerin dağılımı işgücü bölümü ve özelleşmeye olanak verir, ve yoğunluklu olarak yüksek kapasiteli taşıma koridorlarının etrafında ve içinde gerçekleşirler.

Merkez-çevre ilişkisinin dönüştüğü bu dört etap Şekil 1'de detaylandırılmaktadır.

ŞEKİL 1

Merkez-Cevre Gelişiminin Etapları



Kaynak: Friedmann, 1966.

Kentsel sistemlerin oluşumunun açıklandığı bu model benzer şekilde gelir dağılımı ve firmaların coğrafi yığılımlarını açıklamak için de kullanılabilir. Tarihsel olarak Friedmann'ın kentsel sistemlerin gelişimini açıklamasından yaklaşık yarım yüzyıl kadar önce Alfred Marshall mekânsal yoğunluğu üç farklı sebeple açıklamıştır. Bu üç sebebi bilgi dökülümleri, özelleşmiş yetilerden faydalanabilecek kadar büyük piyasaların yarattığı avantajlar, ve büyük yerel piyasaların yarattığı ileriye ve geriye-dönük bağlantılar olarak sıralar Marshall.

Bu üç açıklama arasından ileriye-ve geriye-dönük bağlantılar iktisadi coğrafyacılar tarafından modellemelerde şimdiye dek en sık kullanılanı olmuştur. Bu tip modellemelerde üreticiler üretim mekânlarını seçerken büyük piyasalara erişebilirliği olan ve üretimde gerekli girdilere kendilerinin ve işgücünün rahatça ulaşabileceği mekânları tercih ederler. Bu tercihler sebebiyle zaten belli bir üretici yoğunluğu olan bölgeler gittikçe artan üretici yoğunlaşması yaşayacaklardır. Varolan üretici yoğunluğu üreticilerin ve işgücünün yarattığı talep ile yeni üreticilere büyük bir piyasanın avantajlarını sunabileceği gibi, varolan üreticilerin kullandığı girdiler ve tüketici mallarının piyasalarının da oluşmuş olması yeni üreticiler için o bölgeyi cazip kılacaktır. Bu dinamikler bölgedeki iktisadi yoğunlaşmanın olumlu bir döngü ile büyümesine sebebiyet verecektir. Bu iki sebep, talepten gelen büyük piyasa oluşumu ve varolan üretim ağlarından kaynaklanan hammadde piyasalarının varlığı, gelişim kuramındaki geriye- ve ileriye-dönük bağlantılarla eşdeğerdir. Bu bağlantılar sebebiyle üretim bir mekânda yoğunlaştığında sürekli olma eğilimi gösterecek, ve merkez-çevre ikilimenin daha da derinleşmesine ve merkez-çevre arasındaki iktisadi ve gelişim farklılıklarının giderek artmasına sebebiyet verecektir.

Tanımlanan dinamiklerin kuramsal olarak iktisada yansıması tarihsel olarak Marshall'ın açıklamalarından yaklaşık bir asır sonrasına rastlar. Dış ticaret kuramının tarihçesine bakarsak David Ricardo dış ticareti göreceli avantajlarla açıklarken Krugman (1981) ile başlayan yeni dış ticaret kuramı aynı olguyu artan getirilerle açıklar. Göreceli avantajlar kuramına göre ülkeler farklılıklarının yarattığı avantajlardan faydalanmak için ticaret yaparlar. Yeni dış ticaret teorisine göre ise artan getirilerin yarattığı özelleşme (*specialization*) avantajı sayesinde benzer ülkeler de ticaretten faydalanabilirler. Krugman (1991) modelinin temelinde eksik rekabet ve sanayi işgücünün ülke içinde tam hareket kabiliyeti olması yatar.[6]

Kuramsal olarak bu tip bir yeniliğe ihtiyacı tartışırken Fujita vd. (1999) aşağıdaki açıklamayı kullanırlar. Eğer ölçeğe sabit getiri kuramı gerçekleri yansıtsaydı o zaman iktisadi yapı küçük ölçekli (hatta her hanehalkının kendi üretimini yaptığı boyutta küçük ölçekli) üreticilerin hâkim olduğu bir ortamdan oluşurdu. Fujita vd. (1999) bu tip bir iktisadi yapıya "arkabahçe kapitalizmi" adını veriyor. Bu varsayımla kurulan bir modelde bölgeler arasındaki farklar sadece ülkelerin doğasının farklılığından yani toprağın değişken üretkenliğinden; arazi, iklim, ve doğal kaynak farklılıklarından ileri gelecek ve iktisadi politikalar veya üretimden kaynaklanmayacaktır. Ölçeğe sabit getiri olan bir dünyada coğrafya ülkelerin ve ülke-içi bölgelerin merkez mi çevre mi olacağının belirleyicisi olacaktır.[7] Ancak bölgelerin doğasından kaynaklanan farklılıkların ötesinde birikimli süreçlerin de merkez-çevre oluşumunda etkisi birçok çalışmada tartışılmaktadır.[8]

Yeni iktisadi coğrafyanın temel oluşturduğu kuramlara göre, üretim süreçlerinin çoğu böylesi ölçeğe sabit getiri ile tanımlanamayacağından, merkez-çevre oluşumunda ana sebepler iktisadi politikalar, ulaşım maliyetleri, sanayi yığılımlar ve ölçek ekonomileri olacaktır. Bu sav üzerine kurulu olan bölgesel iktisat kuramı kişi başına düşen gelirin ve iktisadi gelişmişliğin merkez bölgelerde daha yüksek olduğu, ve merkezden çevreye doğru ilerledikçe kademeli olarak azaldığını varsayar. Venables ve Limao'nun (2002) da tartıştığı gibi gelirdeki ve gelişmişlikteki bu düşüş imalat ürünlerinin "ulaşım yoğunluklarından" kaynaklanmaktadır. Ulaşım yoğunluğu ürünün üretim maliyetinde ulaşım maliyetlerinin payının yüksek olmasının yansıması olarak tanımlanabilir. Bir ürünün ulaşım yoğunluğu arttıkça üretim mekânı bölgesel merkeze daha yakın olacaktır, ve daha az sanayileşmiş ürünler çevre bölgelerde gerçekleşecektir.

---

[6] Davis ve Weinstein (1998) modeli de aynı temeller üzerine kurulmuştur.

[7] Coğrafyanın iktisadi gelişim üzerindeki rolü Gallup, Sachs, ve Mellinger (1999) ve Sachs (2003) tarafından savulmuştur.

[8] Fujita vd. (1999) kitaplarında bu tip kümülatif süreçlerin önemini detaylandırmaktadır.

Merkez bölgeler zaman içerisinde değişebilir ve başlangıçtaki bölgesel çekiciliğini kaybettiği durumlarla karşılaşabilir. Küreselleşmenin sonucunda bazı sanayi üretimi çevreden merkeze kaydırabileceği gibi üretim döngüsünde sanayi üretimin teknoloji yoğunluk dereceleri farklı olmak koşuluyla merkez ve çevre arasında yeniden paylaşımı da öngörülmektedir. Diğer taraftan merkez ve çevre bölgeler arasındaki göreceli ücret farklılıkları çevre bölgelere sermayenin çekilmesine sebep olacaktır. Bu tartışmalar merkez-çevre ikileminde merkez veya çevre olarak tanımlanan bölgelerin zaman içerisinde bu kimliklerinde değişiklik olabileceğini ve bu değişikliğe dış ticaret politikalarının ve uluslararası sermaye akımlarının sebebiyet verebileceğini gösterir. Üretim ve ticaret verileri merkez-çevre'nin değişimini tanımlamakta da kullanılabilir. Son küreselleşme akımında artan oranlarda imalat aktivitesi yeni sanayileşen çevre ülkelere kaymıştır. Bu değişen sanayi dağılımın gelir dağılımına yansıyıp yansımadığı, merkez-çevre dikotomunun yeniden gözden geçirilmesi gerekliliğini doğurup doğurmadığı ise tartışma konusudur.

Globalleşmenin merkez ve çevre ülkelere etkisi ile ilgili farklı bakış açıları bulunmaktadır. Kimisi neoklasik iktisat kuramını temel alan modeller doğrultusunda her ekonomik ajanın kendi çıkarı doğrultusunda hareket ederek herkesin daha iyi durumda olduğu bir refah yaratımına yol açacağını ve küreselleşme sonucunda her ülkenin ticaret oluşumu ve sermaye akımları sayesinde refahının artacağını savunmaktadır. Ancak son onyıllardaki "küreselleşme" sürecinin (dış ticaret engellerinin azaltılması, dış ticaretin artması ve uluslararası sermaye kontrollerinin azaltılıp sermraye akışlarının arttığı süreç olarak tanımlanan) böyle bir refah artışına sebep olmadığı, ülkeler arasındaki eşitsizliklerin ve merkez-çevre ikileminin daha belirginleştiği gözlemlenmektedir. Belirginleşen bu dikotomu Önder (2003) "güçlü merkez sermayenin kendi çıkarı doğrultusunda ve çevresel ekonomilerin aleyhine bir istila hareketine girişmiş bulunması" olarak açıklar.

Mekânsal yığılımların ülkeler arasında çeşitli iktisadi düzlemlerde gözlemlendiğini tartışan çalışmalar sanayileşmişlik oranları ve gelir düzlemlerinde bu yığılımların zaman içinde farklı seyir gösterdiklerini, ancak yığılımların her düzlemde belirgin olduğunu göstermektedir. Bundan sonraki bölümde detaylandırılacak olan ülkeler-arası bu farklılıkların kuramsal olarak açıklanmasını Arrighi vd. (2003), Schumpeter'in yaratıcı yıkılım teorisine bağlarlar. Schumpeter'in yaratıcı yıkılım teorisi iktisadi değişimlerin iki ayrı süreçten oluştuğunu ve bu süreçlerin zaman içerisinde yığılım gösterdiğini savunur. Bu iki süreç değişim "ihtilalinin" yapıldığı süreç ve bu ihtilali takiben yeniliğin sistem tarafından sindirildiği süreçtir. Bu süreçler ekonomik refahın zaman içinde yığılımına sebep olur – kâr amacı güden yenilik ve icatlar bir dönemde refahlık yaratırken bunu takip eden dönemlerde iktisadi bunalımlar zamana yığılır. Arrighi vd. (2003) Schumpeter'in kuramının sadece zaman içinde yığılımları değil iktisadi mekânsal yığılımları açıklamaya da uygun olduğunu savunurlar.

Vernon'un 1966 yılında çıkarttığı ürün döngüsü (*product-cycle*) modeli Kuzey (merkez) ülkelerde başlayan yaratıcı yıkım döneminde icat edilen ürünün standardize olduktan sonra üretiminin Güney (çevre) ülkelere kaydırıldığını vurgular. Bu tip bir devinimde Kuzey ülkeler kâr amacıyla, patent hakları baki olduğu sürece yenilik yaparlar. Bu yeniliklerin yarattığı tekel getirileri bittiğinde ürünün standardizasyon dönemi başlar ve ürünün üretimi gelişmemiş ülkelere kaydırılır. Üretim mekânındaki bu değişiklik aynı zamanda malın piyasa yapısının tekel getirilerinden tam rekabet ortamındaki sıfıra yakın getirili ortama dönüşmesine denk gelir. Piyasaların yapısındaki bu değişiminin gelirlere yansıması, yeniliği üreten kuzey ülkeler ve yeniliği taklit eden (standardize üretimin kopyalanması yoluyla) Güney ülkeler arasındaki gelir eşitsizliğindeki artış olacaktır.[9] Bu kuramın temelinde yatan varsayım zaten icatların ve yeniliklerin Kuzey ülkelerdeki uygun ortam sebebiyle hep Kuzey ülkelere yığılacağıdır. Böylece Kuzey ülkeler Schumpeter'in tanımladığı "muhteşem getiriler"in sahibi olurken, bu muhteşem getiriler bir sonraki dönemde yeni icatların yapılmasına olanak verecek mali kuvveti ve isteği yaratacaktır. Böylece olumlu bir devinime dönüşecek olan icat süreç hep Kuzey ülkelerde yığılacak ve yüksek getirilerden faydalanan hep Kuzey ülkeler olacaktır. Üretim zincirinde daha altta olan Güney ülkelerin bu muhteşem gelirleri kazanma ihtimali çok düşük olduğu halde bu küçük ihtimalin gerçekleşmesi umuduyla gerçekleştirdikleri iktisadi aktiviteler sınırlı getiri yaratacaktır. Bu sınırlı getiri sebebiyle Güney ülkeler ilerlese dahi Kuzey'le aralarındaki fark açılacaktır. Özetle, bu kuram son dönem küreselleşmenin tanımlayıcı özelliği olan üretim zincirinin merkez-çevre paradigmasını daha da belirginleştireceğini ve farkı derinleştireceğini öngörür.

Aynı zincirde sürdürülen bu aktiviteler Kuzey ülkeler ve Güney ülkeler benzer çaba sarfetseler de bu çabaların karşılığı olan getiriler Kuzey ve Güney için çok farklı olmaktadır. Çabayı yansıtmayan getiriler sebebiyle bu oluşuma Arrighi vd. (2003) demokratik servet yerine oligarşik servet yaratımı adını vermektedirler. Bu terminolojinin Harrod (1958) tarafından öne sürüldüğünü söyleyen yazarlar, demokratik serveti getirilerin çabayı birebir yansıttığı bir oluşum olarak tanımlarken oligarşik serveti ise çabanın getirilere haksız şekilde yansıdığı ve herkesin fırsatlardan eşit şekilde faydalanamadığı bir oluşum olarak tanımlarlar. Son küreselleşme dalgası sonucunda oluşan dünya üretim yapısının demokratik servet yerine oligarşik servet yaratıyor olması üretimin Vernon'un (1966) ürün-döngüsü kuramının tanımladığı şekilde Kuzey ve Güney ülkeler arasında paylaşılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Merkez'in çevreden gittikçe uzaklaştığı bu ortamda oligarşik kuvvet sahibi olan, icat yapan ve kâr-güden tekelci firmalar olacaklardır. Çevre ise bu üretim zincirinde icat yoğunluğu az olan, teknoloji yoğunluğu az, emek yoğunluğu çok olan ürünleri üreterek merkezden uzaklaşmayı sürdürecektir. Bu kuramlar yeni küreselleşme sürecinde yeni üretim yapısının yarattığı *merkezkaç* kuvvetin *merkezcil* kuvvetten daha çok olduğunu ve merkez-çevre ikileminin süreceğini öngörür.

---

[9] Benzer bir çıkarım Akamatsu'nun (1961) "uçan kaz" modelinden de yapılabilmektedir. Yeniliğin öncüsü "uçan kaz" sanayileşme sürecinde hep önde kalacak ve gittikçe onu takip edenlerle arasındaki farkı açabilecektir.

Ülkeler düzeyinde merkez-çevre tanımlanması ve ilişkisi

Yukarıdaki tartışma merkez-çevre dikotomunun farklı düzlemlerde ölçülebileceğini göstermiştir. Dünya ekonomilerinin merkez-çevre dağılımını incelemek amacıyla çalışmanın bu bölümünde gelir ve sanayileşmişlik ölçülerini kullanacağız. Dünya gelir dağılımının kompozisyonunu inceleyen birçok çalışma bu kompozisyonda ülkeler-arası eşitsizliklerin ülke-içi eşitsizliklerden daha büyük bir kısım kapladığını bulur. Bu da ülkeler-arası merkez-çevre ikileminin tanımlanmasının önemini vurgular. Milanovic (1999) 1990'lardaki gelir dağılımındaki eşitsizliğin en az üçte ikisinin ülkeler-arası gelir eşitsizliğince açıklandığını bulurken, farklı çalışmalarda bu oran en düşük %68 ile en yüksek %86 olarak rapor edilmektedir.[10]

Kuzey ve Güney ülkeler arasındaki gelir eşitsizliğini, ve merkez-çevre olarak oluşan küresel ikilemi, birçok çalışma Batı'nın sanayileşme ve sömürgecilik dönemleriyle açıklar. Eğer bu açıklama geçerliyse küreselleşme yoluyla yaşanması beklenen Güney ülkelerdeki sanayileşme ve sömürgeci dönemin sona ermesiyle birlikte gelir düzleminde oluşan merkez-çevre ikileminin daha az belirgin hale gelmesi, ülkeler arasındaki gelir eşitsizliğinin azalması öngörülebilir. Arrighi vd. (2003) kuzey-güney ikileminin sürekliliğini incelerken gelir dağılımındaki eşitsizliklerin bu tip bir ikilemin sürekliliği ile ilgili herhangi bir bilgi içermediğini savunurlar. Gelir dağılımında eşitsizlikler sürdüğü halde ülkeler zaman içerisinde tanımlanmış kuzey ve güney grupları arasında hareket ettiği takdirde gelir dağılımında eşitsizliğin sürekliliğinin servet boyutunda oluşturulan kuzey-güney (merkez-çevre) dikotomunun zayıflamasına denk geleceğini söylerler. Böyle bir ihtimal ancak bir dönemde geliri yüksek olan ve bu sebeple merkez olarak tanımlanan bir ülkenin gelirinin ileriki bir dönemde düşmesi, ve farklı bir grupta sınıflandırılması ile gerçekleşebilir. Bu olasılığın gözlenip gözlenmediğini belirlemek için ülkelerin gelir sınıflandırmalarında sınıflar arasında hareket edip etmediğine bakmak iyi bir başlangıç olacaktır.

---

[10] Korzeniewicz ve Moran (1997) en yüksek oranı bulurken, Goesling (2001) en düşük oranı raporlar.

Arrighi vd. (2003), literatürde bu tip bir analiz sonucunda ülkelerin üç sınıfa kümelendiklerinin (yüksek-, orta-, ve düşük-gelirli ülkeler) ve zaman içerisinde ülkelerin bu sınıflar arasında hareket ihtimalinin düşük olduğunun bulunduğunu söylerler. Bu da dünya ekonomileri çercevesinde merkez-çevre tanımlamasının gelir düzeylerine bakarak yapılabileceğini destekler. Sınıflar arasındaki hareketin azlığının gelişmiş ülkeler arasında "yakınsama grubu" tanımlanmasıyla yansıtıldığını savunan Jones (1997) ve başkaları, dünyanın gelir ve servet düzleminde hiyerarşik sıralamasının siyasi coğrafya ile açıklandığını savunurlar.

Bu sıralamanın küreselleşmede yaşanan yeni dönemde gelişmekte olan çevre ülkelerin sanayileşerek gelir artışı yaşamaları ve gelişmiş merkez ülkelerin gelir azalışı yasamaları ile değişeceği beklentisi birçok calışmada dile getirilmektedir. Merkez ülkelerdeki gelir azalışının hizmet sektörünün ülke GSMH'sı içinde daha büyük bir pay alması sonucu yaşanacak sanayisizleşmeden kaynaklanacağı savunulmaktadır. Bu savların temelinde sanayileşmenin gelişme ile eşanlamlı kullanımı yatmaktadır. Arrighi vd.'nin (2003) çalışması böyle bir eşanlamlılığın geçerliliğini sınamak amacıyla ülkeleri hem sanayileşme hem de gelir düzeyinde inceler. Böylece gelir ve sanayileşme verilerinden hangisinin merkez-çevre sınıflandırmalarının oluşturulmasında kullanılacak veri olması gerektiği konusunda da yol göstermektedirler.

Sanayileşme gerçekten gelirde kuzey-güney farklılıklarının azalmasına tekabül etmiş midir? Bu amaçla Arrighi vd. (2003), ülkelerin farklı yıllarda gelişmiş ülkelere kıyasla göreceli gelirlerini hesaplar ve zaman içerisinde bu oranın nasıl değiştiğine bakarak gelir düzeyinde gelişmekte olan ve gelişmiş ülkeler arasındaki yakınsamayı/uzaksamayı kabaca yansıtır. Aynı oranı sanayileşmişlik ölçüsüne göre de hesaplayan Arrighi vd. (2003), bu iki göreceli ölçünün zaman içerisindeki hareketlerine beraber bakarak da sanayileşme ve gelişmişlik, veya merkez-çevre sınıflandırması arasındaki ilişkiyi yaklaşık olarak sınar.

Her güney ülkesinin kuzey ülkelere göreceli GSMH'sını üç ayrı dönem için hesaplayan Arrighi vd. (2003), bu oranın artmasından güney ülkelerin gelirinin kuzey ülkelere yakınsadığı çıkarımını yaparken, oranın azalmasından güney ülkelerin gelirlerinin kuzey ülkelere uzaksadığı çıkarımını yapmaktadırlar. Bu oranları 1960, 1980 ve 1998 için hesaplayan yazarlar 1980 yılında başladığını düşündükleri yeni küreselleşme dalgasının öncesi ve sonrasını incelemek adına bu oranın bu üç ayrı dönemde karşılaştırılmasının uygun olduğunu savunurlar. Benzer şekilde, aynı üç dönem için, her güney ülkesinin sanayi üretiminin toplam üretimi içindeki payını kuzey ülkelerin sanayi üretiminin toplam üretimleri içindeki payına oranlayarak bu oranı kuzey ve güney ülkelerin sanayileşme oranlarının yakınsayıp yakınsamadığını sınamak için kullanırlar.

Bulgular göreceli güney ve kuzey sanayileşme oranlarının 1960'dan 1980 yılına birbirine yakınsadığını gösterir. Arrighi vd.'ye (2003) göre bu sonuç hem kuzey ülkelerin sanayisizleşmesinden hem de güney ülkelerin sanayileşmesinden kaynaklanmaktadır. Aynı yıllarda göreceli güney kuzey gelirlerinin karşılaştırılması ise benzer bir yakınsamanın gelir düzleminde gerçekleşmediğini göstermektedir. Bir arada yorumlandıklarında bu bulgular 1980 öncesi dönemde yaşanmaya başlanan güney ülkelerin sanayileşme sürecinin bu ülkelerin gelir düzleminde kuzey ülkelere yakınsamasına imkân oluşturmadığının göstergesi olarak algılanabilirler.

Arrighi vd.'nin verilerine dayandırılan Şekil 2 ve Tablo 1'de görüldüğü gibi 1960-1980 arasında güney ülkelerin kuzey ülkere kıyasla sanayileşmişlik oranları artmış, ancak gelir düzleminde neredeyse hiç değişiklik olmamıştır. Bu iki oran arasındaki mutlak değer farkı da gelir düzlemindeki eşitsizlik düzeyinin sanayileşme oranlarındaki eşitsizlik düzeyine kıyasla oldukça yüksek olduğunu göstermektedir. Güney ülkelerin gelirleri kuzey ülkelerinkinin 1960'ta yüzde 4,5'u iken 1980'de bu oran yüzde 4,3'e gerilemiştir. Aynı dönemde güney ülkelerin sanayileşme oranı kuzey ülkelerin sanayileşme oranının yüzde 74,6'sından yüzde 99,4'üne yükselmiştir.[11]

Küreselleşme dalgasının başlangıcından sonraki gelişmeleri incelemek için aynı karşılaştırmayı 1980, 1990 ve 1998 arasında yaptığımızda benzer eğilimlerin bu dönemde de sürdüğünü görmekteyiz. Güney ülkelerin gelirleri kuzey ülkelerinkinin 1980'de yüzde 4,3'ü iken 1990'ların sonunda bu oran yüzde 4,6'dır. Aynı dönemde güney ülkelerin sanayileşme oranı kuzey ülkelerin sanayileşme oranının yüzde 99'undan yüzde 118'ine yükselmiştir. Bu dönemde de her iki değer arasındaki çok büyük mutlak değer farkı sürmekte, gelir düzeyi ile sanayileşme oranı arasında herhangi bir olumlu veya olumsuz ilişki göze çarpmamaktadır. Dünya Bankası'nın Dünya Gelişim Göstergeleri veri tabanının 2005 verilerine bakıldığında aynı tablo Dünya Bankası'nın "yüksek gelir" ve "düşük ve orta gelir" sınıflandırmaları arasında da ortaya çıkmaktadır. Düşük ve orta gelir ülkelerinin yüksek gelir ülkelerine kıyasla sanayileşme oranı 1990 yılında yüzde 105 iken 2000 yılında yüzde 112'ye yükselmiştir. Aynı dönemde iki grup arasındaki gelir farkı ise neredeyse hiç azalmamış, düşük ve orta gelirli ülkelerin gelir düzeyi yüksek gelirli ülkelerin gelir düzeyinin yüzde 4,4'ünden ancak yüzde 4,5'ine yükselmiştir.[12] Hatta, Arrighi vd. (2003), gelir oranları ve sanayileşmişlik oranları arasındaki basit istatistiki ilişkiyi sınadıklarında bu ilişkinin neredeyse varolmadığını savunurlar.

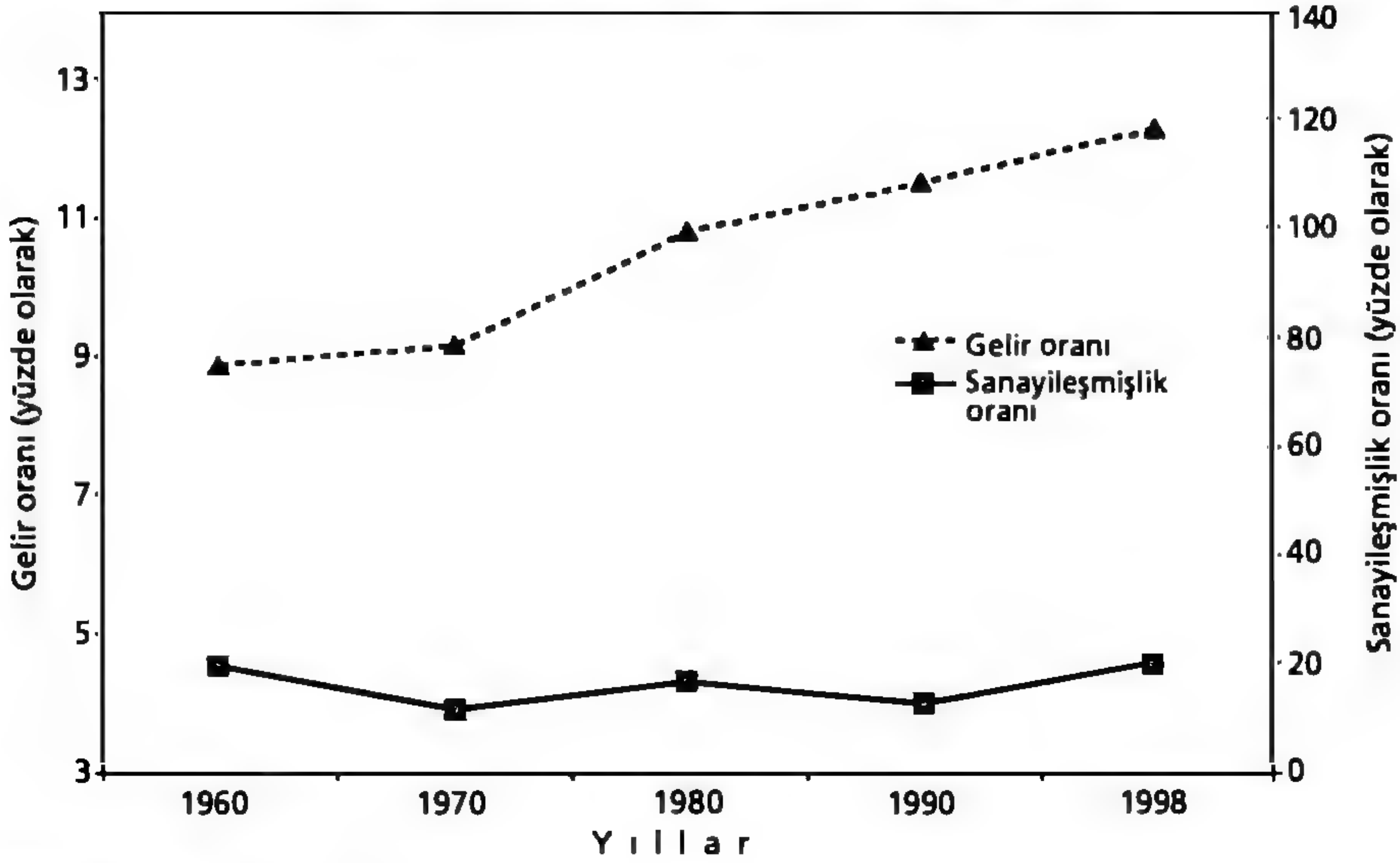
---

[11] Bu veriler Arrighi vd.'den (2003) alınmıştır.

[12] Yüksek gelirli ülkeler sınıfı gelişmiş kuzey ülkelerini içerirken, düşük ve orta gelirli ülkeler sınıfı gelişmekte olan ve gelişmemiş güney ülkelerini içermektedir.

ŞEKİL 2

Güney Ülkelerinin Kuzey Ülkelere Yakınsaması



Kaynak: Friedmann, 1966.

Son olarak, Arrighi vd. (2003) Kuzey-Güney (veya merkez-çevre) ikileminin gelir düzleminde değişmediğini gösterirken aynı zamanda Güney içerisinde yeni bir ikilem oluştuğunu söylerler. Kuzey ve Güney arasındaki eşitsizlik 1980 öncesinde ve sonrasında da süregelirken, iki dönem arasındaki fark 1980'ler sonrasında Güney'in içerisindeki eşitsizliklerin artmış olmasıdır. Bu dönemde özellikle Sahra-altı Afrika ve Latin Amerika'nın yaşadığı gerileme ve Doğu Asya'nın yaşadığı ilerleme bu eşitsizligin ortaya çıkışına sebebiyet vermiştir.

Değişen üretim süreçleri ve küreselleşmenin etkisiyle sanayileşme düzleminde merkez-çevre ikilemi belirsizleşirken, gelir düzleminde merkez-çevre ikilemi daha da belirginleşmektedir. Bu da servet kıstasıyla bakıldığında, beklendiği gibi gelişmekte olan ülkeler sanayileştikçe ve gelişmiş ülkeler sanayisizleştikçe dahi merkez-çevre ikileminin sürekli olacağının göstergesidir. Aynı olgu küreselleşmenin sanayileşmeye olumlu katkıda bulunduğu ancak bunun gelirlerde yakınsama olarak yansımadığı ve merkez-çevre paradigmasının küreselleşme sürecinde önemini korumuş olması olarak vurgulanabilir.

1960'lardan sonra yaşanan gelişmeleri ve merkez-çevre farklarının tekrar derinleşmesini yapısal ve ideolojik olarak açıklar Arrighi vd. (2003): gelişmiş ülkeler 1980 öncesinde gelişmemiş ülkelerin gelişme hedeflerini desteklerken 1980 sonrası hedef oligarşik servetin bu süreçte hakkını korumak olarak değişmiştir. Bu ideolojik değişim yapısal değişimle aynı yönde baskı yaratmıştır.

TABLO 1
Sanayileşmişlik ve Gelir Düzleminde Kuzey-Güney Yakınsaması

	Kuzey ülkelere kıyasla sanayileşme oranları					*Kuzey ülkelere kıyasla gelir oranları*				
	1960	*1970*	*1980*	*1990*	*1998*	*1960*	*1970*	*1980*	*1990*	*1999*
Güney ülkeler	74,6	78,3	99,4	108,1	118	4,5	3,9	4,3	4	4,6
Sahra-altı Afrika	53	63	71,1	88,1	77,6	5,2	4,4	3,6	2,5	2,2
Latin Amerika	97,1	94,8	115,3	113,1	105	19,7	16,4	17,6	12,3	12,3
Batı Asya ve Kuzey Afrika	37,7	43	41,1	70,4	71,1	8,7	7,8	8,7	7,4	7
Güney Asya	47,9	51,2	71,2	81,6	79,1	1,6	1,4	1,2	1,3	1,5
Doğu Asya	48,5	67,9	95,4	115,3	130	5,7	5,7	7,5	10,4	12,5
Çin	81,8	106,6	165,8	149,5	190,1	0,9	0,7	0,8	1,3	2,6
Kuzey ülkeler	100	100	100	100	100	100	100	100	100	100
Kuzey Amerika	95,9	87,5	88	84,4	92,8	123,5	104,8	100,4	98	100,7
Batı Avrupa	101,5	101,3	97	96,8	97,3	110,9	104,4	104,4	100,2	98,4
Güney Avrupa	90,6	91,8	111,3	99,7	95,7	51,9	58,2	60	58,7	60,1
Avusturalya ve Yeni Zelanda	87,1	86	80,3	68,3	67	94,6	83,3	74,5	66,2	73,4
Japonya	119,5	127,4	119,5	127,6	119,1	78,6	126,1	134,1	149,4	144,8

Güney sınıflandırılmasındaki ülkeler:
Sahra-altı Afrika: Benin, Botswana, Burkina Faso, Burundi, Çad, Fildişi sahilleri, Gabon, Ghana, Güney Afrika, Kamerun, Kenya, Kongo, Lesoto, Madagaskar, Malavi, Moritanya, Moritius, Nijer, Nijerya, Orta Afrika Cumhuriyeti, Ruanda, Senegal, Tanzanya, Togo, Uganda, Zambiya ve Zimbabve.
Latin Amerika: Arjantin, Bolivya, Brezilya, Dominik Cum., Ekvator, El Salvador,
Guatemala, Haiti, Honduras, Jamaika, Kolombiya, Kosta Rika, Meksika, Nikaraguay, Panama, Paraguay, Peru, Şili, Trinidad veTobago, Uruguay, ve Venezuela.
Batı Asya ve Kuzey Afrika: Cezayir, Fas, Mısır, Suudi Arabistan, Sudan, Suriye ve Türkiye.
Güney Asya: Bangladeş, Hindistan, Nepal, Pakistan, Sri Lanka.
Doğu Asya: Endonezya, Hong Kong, Filipinler, Güney Kore, Malezya, Singapur, Tayvan, ve Tayland.
Kuzey sınıflandırılmasındaki ülkeler:
Kuzey Amerika: ABD, Kanada.
Batı Avrupa: Almanya, Avusturya, Belçika, Danimarka, Finlandiya, Fransa, Hollanda, İsveç, İsviçre, İngiltere Lüksemburg, Norveç.
Güney Avrupa: İrlanda, İsrail, İtalya, İspanya, Portekiz, Yunanistan.
Avustralya, Yeni Zelanda ve Japonya ayrı sınıflarda Kuzey ülkelere katılmaktadırlar.
Kaynakça: Arrighi vd. (2003).

Yapısal değişim ise piyasa yapılarındaki değişim sonucunda gelişmemiş ülkelerin 1980 öncesi dönemde eşit gelişim yaratacak üretim süreçlerine dahil olurken 1980 sonrası yaratılan rekabet ortamı sonucunda üretim zincirinden farklı şekilde faydalanmaları olarak yansımaktadır çevre ülkelere. Bu rekabet ortamı sonucunda 1980 sonrası dönemde çevre ülkeler arasında farklar açılmış, ve bu yenilik yarı-çevre olarak adlandırılan bölgelerin oluşumuna katkıda bulunmuştur.

İkinci küreselleşme dalgasının tetikleyicisi olan sebepler aynı zamanda merkez ve çevre ülkelerin ilişkisini de yeniden tanımlamıştır. İletişim teknolojisinin ve üretim tekniklerinin gelişimi uluslararası sermayenin (hem finansal hem de yatırım sermayesinin) merkezden çevreye yayılmasına sebep olmuştur. Neoklasik iktisat teorisi esasında uluslararası sermayenin marjinal üretkenliğinin düşük olduğu yerlerden yüksek olduğu bölgelere akacağı çıkarımını yapmaktadır. Bu çıkarımın altında yatan kuram azalan marjinal üretkenlikle ilgilidir – sermayenin daha çok olduğu merkez bölgelerden (ki bu bölgelerde marjinal üretkenlik düşük olacaktır) sermayenin daha az olduğu (ki bu bölgelerde marjinal üretkenlik yüksek olacaktır) bölgelere akacağı sonucunu doğurur. Ancak iktisadi ampirik çalışmalar, Lucas (1990) başta olmak üzere, merkezden çevreye sermaye/gelişmişlik düzeyinin öngördüğü miktarlarda uluslararası sermaye akışı olmadığını göstermektedir. Lucas (1990) bu olgunun iki temel sebebi olabileceğini savunur ve neoklasik modellerin merkez ve çevre arasındaki beşeri sermaye ve kurumsal kalite farklılıklarını gözardı etmesinden kaynaklandığını ileri sürer. Alfaro, Kalemli-Özcan ve Volsyvoch (2004b) bu iki açıklamayı sınar ve kurumsal kalite farklılıkları gözönüne alındığında uluslararası sermaye akımının beklendiği düzeyde gerçekleştiğini ve merkez-çevre ilişkisinin beklendiği düzeyde olduğunu savunurlar.

Küreselleşmenin bu döneminde merkez-çevre ilişkisinin yeni evresi çokuluslu şirketlerin üretim süreçlerini parçaladığı üretim şekilleriyle tanımlanır. Firmalar teknoloji yoğun üretim aşamalarını merkez ülkelerde (kuzey) gerçekleştirirken diğer bölümlerini çevre ülkelere (güney) kaydırır ve en uygun ortamda monte ederler. Bu tip bir üretim parçalanması (*outsourcing*) merkez-çevre çizgilerinin belirginliğini hem azaltan hem de artıran baskılar yaratır. Azaltan etkiler merkez ve çevrenin birbirine olan entegrasyonu ve bağımlılığının artmasından ileri gelirken, artıran etkiler bu tip bir uluslararası görev bölümünün merkez ve çevre ülkeler arasındaki gelir ve gelişmişlik farklarını da artırmasından ileri gelir.[13] Firmaların üretimlerini fason olarak gerçekleştirme eğilimleri ve bu fason üretimi ucuz maliyet sunan ülkelere kaydırmalarına rağmen uluslararası sermaye akımlarına bakıldığında sermayenin merkez ülkeler arasında ve en fazla merkez ülkelere komşu çevre ekonomilere hareket ettiği gözlemlenmektedir.

Değer zinciri analizi üretim sektörlerinin sektör-içi bağlantılarının dinamiklerine odaklanır, ve özellikle firmaların ve ülkelerin global olarak nasıl entegre olduklarını inceler.[14] Değer zinciri analizini çalışan Kaplinsky ve Morris (2000) "iktisadi faaliyetlerin global yayılması ile artan global taleple bu faaliyetlerden kaynaklanan gelirler arasında herhangi bir ilişki" olmadığını söylemektedir. Somel (2003) üretimin değişik evrelerinin farklı mekânlara dağılmasının malların üretiminde yaratılan katma değerin paylaşımına bakıldığında çok uluslu şirketlere fayda sağladığının gözlemlendiğini savunur. Hatta malların katma değerinin paylaşımından dünya sisteminin merkezinin (gelişmiş ve

---

[13] Mutlak olarak hem merkezin hem de çevrenin gelişmişlik düzeyi artarken göreceli olarak ikisi arasındaki fark açılmaktadır. Aynı zamanda merkez ve çevre ülkelerin her birinde gelir dağılımın da bozulduğu gözlemlenmektedir.

[14] Değer zinciri analizinin detaylı tartışması için Kaplinsky ve Morris'e (2000) bakınız.

Kuzey ülkeleri) çevre ülkelere (gelişmekte olan ve Güney ülkelere) kıyasla daha kârlı çıktığını şöyler.

Oysa farklı çalışmalar dış ticaretin ve finansal entegrasyonla artan kuzey-güney ilişkilerinde iktisadi gelişimin merkezden çevreye aktarımı için farklı kanallar açılmış olacağını iddia ederler. Merkez ülkelerde yapılan Ar-Ge faaliyetlerinin dış ticaret yoluyla çevre ülkelere aktarılıp aktarılmadığını test eden çalışmalarında Coe, Helpman ve Hoffmaister (1995) bu yolla merkez ülkelerden çevre ülkelere teknoloji ve fayda aktarıldığını bulmaktadırlar. Bu çalışma çevre ülkelerin sanayileşmiş ve belli bir birikimli Ar-Ge sermaye stoku olan merkez ülkelerle daha yüksek teknoloji içeren mal ticaretinde bulunarak ulusal üretkenliklerini artırabileceklerini göstermektedir.

Çevre ülkelerin küreselleşmenin sermaye akımları boyutundan faydalanabilmeleri için gerekli önkoşullar olduğunu bulan birçok sayıda calışma merkez-çevrenin iktisadi ilişkilerinin her ülke için farklı etkiler yaratacağını bir kez daha vurgular. Özellikle yabancı doğrudan yatırımların çevre ülkelere fayda sağlaması için çevre ülkelerde bazı yerel koşulların uygun olması gerekliliği, bu ülkelerin sindirme kapasitelerindeki farklılıkların merkezle olan bu ilişkiden farklı etkilendiklerini gösterir. Alfaro, Chanda, Kalemli-Özcan ve Sayek (2004) yabancı doğrudan yatırımın çevre ülkelerdeki mali piyasalar yeterince gelişmiş olduğu takdirde çevre ülkeye fayda sağladığını, aksi takdirde zararın dahi olabileceğini göstermişlerdir. Mali piyasaların yeterince derinleşmediği çevre ülkelerde yabancı kökenli firmalar ucuz işgücü ve aramallarından faydalanarak, yerel üreticilere herhangi bir teknoloji aktarımına yol açmadan merkez-çevre farkının artmasına olanak sağlayacak bir yapı kurabilmektedirler. Mali piyasaları yeterince derinleşmiş çevre ülkelerde yabancı firmalardaki göreceli olarak teknoloji yoğunluklu üretimden teknolojiyi öğrenen yerel üreticilerin finansman bulma ihtimalleri artacağından, yerel ekonomiye bu teknolojinin aktarılması ihtimali ortaya çıkacaktır. Böyle bir durumda Schumpeteryan bir yapıda "az bir getiri için çok yoğun rekabet eden" çevre ekonomideki yerel üreticilerin merkez ülkenin teknolojisinden faydalanma imkânı ve bu getiriyi elde etme imkânı doğacaktır. Bu tip bir ihtimalin olmasının olumlu bir döngüye de yol açması beklenebilir. Böyle bir döngü merkez-çevre ilişkisinde merkez ve çevre arasındaki farkı kapatabilecekken çevre içinde yarı-çevreler doğabileceğine de işaret eder. Benzer şekilde Borenzstein, de Gregario ve Lee (1998) çevre ekonomilerdeki yerel işgücü kalitesi ve eğitim düzeyinin, merkez sermayesinden çevre ülkelerin faydalanıp faydalanmayacığının belirleyicisi olduğunu vurgularlar.

Merkez-çevrenin ilişkisi 1980'lerden itibaren yaşanan küreselleşme dalgasında yeni işgücü bölüşümü sonucunda da değişikliğe uğramıştır. Yukarıda üretim-döngü teorisinin bu yeni dönemdeki önemini vurguladığımızda dünyada oluşan yeni işgücü bölüşümünden de bahsetmiştik. Merkez ülkeler icatlar ve yeniliklere yönelik, teknoloji yoğunluklu üretim sürecine dahil olurken göreceli olarak ucuz işgücüne sahip ve uygulamada esnek çevre uygulamaları olan çevre ülkelere işgücü yoğunluğu ve çevreye olumsuz etkileri yüksek olan üretim süreçlerini kaydırmışlardır. Bu sürece yukarıda bahsedilen gelişmiş ülkelerdeki sanayisizleşme dönemi de katkıda bulunmaktadır. Berend (2004) bu konuda örnek olarak Hollanda kökenli çokuluslu firmaların işgüçlerinin yüzde 75'inden fazlasının Hollanda dışında üretim faaliyetinde bulunmalarını verir.

Bu yeni işgücü bölümünün ve küreselleşme sürecinin yarattığı ürün-döngüsü üretim süreçleri sonucunda merkez ve çevrenin işgücü gelirleri arasındaki fark da değişmektedir. Sayek ve Şener (2006) kuzey ve güney içindeki ve arasındaki gelir eşitsizliklerini inceledikleri çalışmalarında üretim zincirinde güneye kayan standardize üretimin artması sonucunda kuzeydeki yeti priminin (kalifiye emeğin kalifiye olmayan emekten fazla kazancının) her koşulda arttığını bulmaktadırlar. Güney ülkelerdeki yeti priminin ise güneye kaydırılan standardize üretimin yeti yoğunluğuna bağlı olarak değiştiği görülmektedir. Bu sonuç çevre ülkelerin kendi içlerinde yaşadıkları ve yukarıda tanımlanan yeni küresel dönemdeki yapısal değişimin getirdiği rekabet ortamının sonucunda küreselleşmenin her ülkede farklı sonuç yaratmasının yansımasıdır esasında. Çevre (güney) ülkelerde yeti primi ancak ve ancak güneye kaydırılan üretim güneydeki yerel üretimden daha yeti yoğunluklu ise artacaktır. Aksi durumlarda sadece çevre ülkedeki yeti primi azalmayacak, merkez ve çevre arasındaki fark da açılacaktır.

Ülke içinde merkez-çevre tanımlanması ve ilişkisi: Türkiye örneği

Merkez-çevre tanımı uluslararası boyutta da ulusal boyutta da benzerdir. Bu ikilem sadece uluslararası düzlemde değil ulusal düzlemde de bölgeleri tanımlayıcı bir çerçeve oluşturur. Çoğu ülkenin ulusal merkezi, idari olarak tanımlanmış olan merkezî bölgeleri (başkentler) iken iktisadi aktivitelerin yoğunluğuna ve coğrafi konuma bağlı olarak idari merkezden farklı iktisadi merkezler oluşabilmektedir.

Türkiye'de bölgeler arası sosyal ve iktisadi farklılıklar birçok çalışmada dile getirilmektedir. Deichmann, Karidis ve Sayek (2003) Türkiye'de reel kişi başına GSMH'ya bakıldığında 1995 verilerine göre en zengin ilin (Kocaeli) en fakir ilden (Hakkari) 14 kat daha zengin olduğunu, aynı farklılığın altyapı ve sosyal verilere bakıldığında da görüldüğünü vurgulamaktadırlar. Tunceli'de asfaltlanmış yolların toplam yollara oranı yüzde 2 iken Nevşehir'de aynı oran yüzde 63 düzeyindedir. Şırnak'ta doktor başına düşen kişi sayısı 4897 iken Ankara'da 392 kişiye bir doktor düşmektedir. İktisadi eşitsizlikler her zaman merkez-çevre ikilemini tanımlamadığı halde tartışılan bu verilerdeki farklılıklar Türkiye içinde iktisadi ve sosyal olarak merkez-çevre ikileminin oldukça belirgin olduğunun belirtileri olarak algılanmaktadırlar.[15] Aynı çalışmada Deichmann vd. (2003) yabancı doğrudan yatırımın da bölgeler arasında benzer bir dağılım yoğunlaşması ve bölgesel farklılık gösterdiğini vurgulamaktadırlar. Ankara, İstanbul, İzmir ve Akdeniz sahil şeridindeki illerde yabancı firma sayısı çok yoğunken Dogu ve Güneydoğu Anadolu'daki firma sayısı il başına sıfır ile iki arasında değişmektedir. Bu gelişmişlik-azgelişmişlik (hem iktisadi hem de sosyal altyapı olarak) ayrıştırmasının merkez-çevre ikilemi ile gösterdiği paralellik uluslararası düzlemde de tartışılmış ve kuzey-güney ayrımı olarak tartışmaya yansıtılmıştı. Türkiye içinde de sosyal ve iktisadi eşitsizlikler bölgesel yığılımların oluşumuna ve iktisadi aktivitelerin merkez-çevre ikilemi olarak ayrıştırılabilecek bir yoğunlukla dağılmasına sebebiyet vermekte ve böylece eşitsizlikler merkez-çevre tanımında merkezî bir rol oyanamaktadırlar.

1960'tan itibaren ülke refahını artırmayı hedeflerken aynı zamanda bölgeler arası farklılıkları azaltmak da Türkiye'nin hedefleri arasındadır. Beş-yıllık bölgesel kalkınma planları ve son aylarda tartışılan bölgesel teşviklerin amacı bölgeler arası farklılıkları azaltmaktır. Bu bölgesel eşitsizliklerin zaman içinde gelişimini tartışan ve Türkiye içinde oluşmuş olan merkez-çevre ikilemini coğrafi olarak çalışan Gezici ve Hewings (2004) bölgeleri sosyal ve iktisadi özelliklerine göre sınıflandırırlar. Sınıflar belli bir coğrafi düzen sergilemese de birinci sıralamada yer alan sınıflar genelde batı bölgelerden iller içerirken az gelişmiş olarak son sıralarda yer alan sınıflar genelde doğuda yer alan öncelikli gelişim bölgelerini içermektedir. Benzer bir coğrafi dağılım Şenesen (2002) tarafından da raporlanmaktadır. Şenesen, bölgeler arası yakınsamanın aksine ıraksamanın gerçekleştiğini, Türkiye'nin doğu-batı ve kıyı-içsel bölgeler ikileminde tanımlanabileceğini söylemektedir. Bu çalışmalar Türkiye'de merkez-çevre dikotomunun varlığını somut olarak gösterirken, merkez bölgelerin gelişmişlik düzeyi olarak çevre bölgelerden uluslararası boyutta olduğu gibi Türkiye içinde de daha iyi durumda olduğunu göstermektedirler.

Varolan merkez-çevre ikileminin zaman içindeki gelişimini inceleyen Gezici ve Hewings (2004) yakınsama sınamalarını uyguladıkları Türkiye'de 1980'den 1997'ye bölgeler arası eşitsizliklerin arttığını bulmuşlardır. Yakınsama testlerinin bulguları herhangi bir bölgesel yakınsamaya işaret etmemekte ve merkez-çevre ikileminin 1980'lerden itibaren Türkiye içinde büyüyerek varolduğunu işaret etmektedir. Türkiye'de uygulanan iktisadi serbestleşme politikalarının uygulanması dönemine rastlayan böyle bir inceleme yukarıda ülkeler arası merkez-çevre ilişkisine küreselleşmenin etkilerinin tartışılması ile paralellik göstermektedir. 1980'den 1997'ye uluslararası piyasalara entegrasyon ve küresel iktisat sisteminin bir parçası olmak için atılan adımların hem idari bölgeler arasında hem de iktisadi boyutta sınıflandırılan iller arasındaki gelir farklılılığını azaltmadığı görülmektedir.

---

[15] Türkiye'deki bölgesel eşitsizlikler Sönmez'de (1998) detaylı bir şekilde incelenmektedir.

Farklı yakınsama sınaması da benzer bir yakınsama-yoksunu sonuç vermektedir. Gelişmişlik düzeyi düşük çevre bölgelerin daha hızlı büyüme belirtisi göstermediği, ve ne idari bölgeler arasında ne de iller arasında bir yakınsamanın olmadığı Gezici ve Hewings (2004) tarafından bulunmaktadır.

Yabancı yatırımcıların bölgesel tercihlerini inceleyen Deichmann vd.(2003) yabancı firmaların mekânsal dağılımında yığılım ekonomilerinin önemini vurgulamışlardır. Bir bölgeye yatırım yapmayı düşünen yabancı yatırımcı önceden o bölgede varolan yatırım miktarından olumlu olarak etkilenmektedir. Bu tip bir sinai yığılım bulgusu yabancı doğrudan sermayenin Türkiye'ye girişi sürecinde merkez-çevre ilişkilerinin bu sebepten derinleşeceğinin işaretidir. Bu bulgu yabancı yatırımcıların girdikleri bölgelerde gelir düzeyine etkide bulunmasalar dahi bölgeler arası sanayileşme farklılığını derinleştirmeye etkide bulunacaklarını, firma konsantrasyonunun bölgesel olarak artmasına sebep olacaklarını göstermektedir. Yerel koşulları uygun olan, mali piyasaları gelişmiş, yerel eğitim kalitesi yüksek olan, belli bir sanayi katma değer üreten, altyapısı gelişmiş ve belli bir yabancı yatırımcı birikimi olan bölgelerin yeni yabancı yatırımcının o bölgeye yatırım yapma ihtimalini olumlu etkileyeceği bulunmuştur. Bu özelliklere sahip bölgeler merkez bölge olarak rahatlıkla tanımlanabileceğinden bu olasılık artışının merkezin merkez özelliklerini artıracağı, çevre bölgelerden daha ayırt edici hale getireceği sonucu çok belirgindir. Bu tartışma Türkiye içindeki merkez-çevre tanımı ve gelişiminin uluslararası düzlemde yukarıda yapılan tartışma ile büyük benzerlik gösterdiğini vurgulamaktadır. Bu durumda uluslararası merkez-çevre ilişkisi ile ilgili varılan sonuçlar Türkiye'ye de uygulanabilir.

Sonuç

Son yıllarda yaşanan yeni küreselleşme dalgasıyla beraber merkez-çevre dikotomunun azalıp azalmayacağı sosyal bilimcileri çok meşgul etmiştir. Gelişmişlik düzeyindeki, sanayi yapısındaki, nüfus yoğunluğundaki, ve/veya sosyal düzlemdeki farklılıklarla birbirinden ayırt edilen merkez ve çevre bölgelerin hem uluslararası hem de ulusal düzeyde varlığını sürdürmesi küreselleşmeden beklenen yakınsama olgusunun henüz gerçekleşmediğinin en önemli göstergesidir. Dünyadaki gelir eşitsizliğinin büyük bir kısmı ülkeler arası eşitsizliklerle açıklandığı halde ulusal düzeydeki eşitsizlikler de önemini korumaktadır.

Yeni küresel üretim düzeninde merkez bölgelerin teknoloji yoğunluklu üretimi sürdürmesi ve bu üretim zincirinde çevre ülkelere işgücü yoğunluğu daha yüksek üretimlerin kaydırılması sonucunda merkez-çevre ikilemi daha da derinleşmiştir. Yığılım iktisadının merkez-çevre ikileminde büyük rol oynadığı görülmüştür. İktisadi ve altyapı olarak belli bir gelişmişlik gösteren bölgeler (uluslararası ve ulusal düzlemde) yeni icatlara daha çok kaynak ayırabilmekte, göreceli olarak daha teknoloji yoğun üretimi sürdürebilmekte ve bu üretimin olumlu bir döngüye dönüşmesine olanak bulmaktadır. Aynı şekilde coğrafi özellikleri ve uygulanan politikalar ile çevre bölge konumuna düşen bir bölgenin bu kimlikten sıyrılması çok zor olmakta, işgücü yoğunluğu göreceli olarak yüksek olan, teknoloji yoğunluğu göreceli olarak az olan üretim bu bölgelerde yığılmaktadır. Bu yığılım çevre ekonomilerin merkezden daha da uzaklaşmasına katkıda bulunmakta ve önümüzdeki dönemde de merkez-çevre ikileminin süreceği ve derinleşeceğini işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

Akamatsu, K. (1961) A Theory of Unbalanced Growth in the World Economy. Weltwirtschaftliches Archiv, 86, 196-217.

Alfaro,L; Chanda, A.; Kalemli-Özcan, S; ve S. Sayek (2004) "FDI and Economic Growth: the Role of Local Financial Markets", *Journal of International Economics*, 64(1), 89–112.

Alfaro, L.,S. Kalemli-Özcan, ve V. Volosovych (2004) Capital Flows in a Globalized World: The Role of Policies and Institutions, NBER. http://www.nber.org/~confer/2004/I8f04/ozcan.pdf

Arrighi, G., B.J. Silver ve B.D. Brewer (2003) "Industrial Convergence, Globalization, and the Persistence of the North-South Divide", *Studies in Comparative International Development*, 38(1), sayfa 3-31.

Avrupa Komisyonu (1994) Competitiveness and Cohesion, Fifth Periodic Report on the Social and Economic Situation of the Regions of the Community. Lüksemburg: EC.

Berend, I.T. (2004) "Globalization and its Impact on Core-Periphery Relations", Konferans Sunumu, UCLA Avrupa ve Avrasya Çalışmaları Merkezi.

Borensztein, E; De Gregorio, J; Lee, J.W. (1998) "How Does Foreign Direct Investment Affect Economic Growth?", *Journal of International Economics*, 45 (1): 115–135.

Brand, H.J.E.M. (2003) The Economic Geography Effects of Trade Liberalisation on the National Regions of Spain. Glasgow University Working Paper no. 2004(8).

Brülhart, M. ve Torstensson, J. (1996) "Regional Integration, Scale Economies and Industry Location in the European Union," CEPR Discussion Paper, No. 1435, July.

Davis, Donald, R., ve Weinstein, David, E. (1998) Market Access, Economic Geography and Comparative Advantage: An Empirical Assessment, NBER Working Paper 6787.

Burbach, R. ve W.I. Robinson (1999) "The Fin de Siècle Debate: Globalization as Global Shift", *Science and Society*, 63, 1: 10-39.

Coe, D., Helpman, E., Hoffmaister, A. (1997) "North–South R&D Spillovers", *The Economic Journal*, 107 (440), 134–149.

Cuddy, M.J. ve M.J. Keane (1990) "Ireland: A Peripheral Region", Foley, Anthony ve Michael Mulreany (der.) The Single European Market and the Irish Economy içinde, IPA, Dublin.

Davis, Donald R. ve Weinstein, David E. (1999) "Economic geography and regional production structure: An empirical investigation", *European Economic Review*, Elsevier, vol. 43(2), 379-407.

Deichmann, J., S. Karidis ve S. Sayek (2003) "Foreign Direct Investment in Turkey: Regional Determinants", *Applied Economics*, 35, 1757-1778.

Dicken, P. (1992) *Global Shift: The Internationalization of Economic Activity*, 2. baskı, Paul Chapman Publications, Londra.

Dünya Bankası (2005) Dünya Gelişim Endikatörleri, Washington DC.

Forslid, R., Haaland, J.I. ve Midelfart Knarvik, K.H. (1999) "A U-Shaped Europe? A Simulation Study of Industrial Location," CEPR, Discussion Paper No. 2247, September.

Friedmann, J. (1966) *Regional Development Policy: A Case Study of Venezuela*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Fujita, M., Krugman, P., ve Venables, A.J. (1999) *The Spatial Economy: Cities, Regions, and International Trade*, The MIT Press, Cambridge Massachusetts, Londra.

Gallup, J.L., Sachs, J., ve A.D. Mellinger (1999) "Geography and Economic Development", *International Regional Science Review*.

Gezici, F. ve G.J.D. Hewings (2004) "Regional Convergence and the Economic Performance of Peripheral Areas in Turkey", *Review Of Urban & Regional Development Studies*, 16(2), 113-132.

Goesling, B. (2001) "Changing Income Inequalities within and between Nations: New Evidence", *American Sociological Review*, 66(5), 745-761.

Guimaraes P.; Figueiredo O.; Woodward D. (2000) "Agglomeration and the Location of Foreign Direct Investment in Portugal", *Journal of Urban Economics*, 47(1), 115-135.

Harris, N. (1986) *The End of the Third World: Newly Industrializing Countries and the Decline of an Ideology*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.

Harrod, R. (1958) "The Possibility of Economic Satiety-Use of Economic Growth for Improving the Quality of Education and Leisure", *Problems of United States Economic Development* içinde, New York: Committee for Economic Development.

Hirschman, A.O. (1958) *The Strategy of Economic Development*, Yale University Press, New Haven.

Jones, C I. (1997) "Convergence Revisited", *Journal of Economic Growth*, 2: 131-53.

Kaplinsky, R. ve Morris, M. (2000) A Handbook for Value Chain Research. Prepared for the IDRC, http://www.redepapa.org/valuechain.pdf, 19/12/2005.

Keeble, D., Offord, J. ve Walkers, S. (1988) *Peripheral Regions in a Community of Twelve Member States*, Lüksemburg, Avrupa Komisyonu.

Korzeniewicz, R.P. ve T.P. Moran (1997) "World-Economic Trends in the Distribution of Income, 1965-1992", *American Journal of Sociology*, 102, 4, 1000-1039.

Krugman, P.R. (1980) "Scale Economies, Product Differentiation, and the Pattern of Trade", *American Journal of Economics*, December, 950-959.

— (1981) "Intraindustry Specialisation and the Gains from Trade", *Journal of Political Economy*, 99 (51), 959-973.

Krugman, P. (1991) "Increasing Returns and Economic Geography", *Journal of Political Economy*, 99 (31), 483-499.

— (1992) *Geography and Trade*, MIT Press, Cambridge MA, USA.

Krugman, Paul, ve Venables, Anthony (1995) "Globalisation and the Inequality of Nations", *Quarterly Journal of Economics*, 110 (4), 857-880.

Krugman, Paul, ve Venables, Anthony (1996) "Integration, Specialisation, and Adjustment", *European Economic Review*, 40, 959-967.

Lösch, A. (1954) *The Economics of Location*, Yale University Press, New Haven

Lucas, R.E., Jr, (1990) "Why Doesn't Capital Flow from Rich to Poor Countries?", *American Economic Review*, American Economic Association, 80 (2), 92-96.

Midelfart-Knarvik, K.H., Overman, H.G., Redding, S.J., Venables, A.J. (2000) "The Location of European Industry", Report prepared for the Directorate General for Economic and Financial Affairs, European Commission.

Milanovic, B. (1999) True World Income Distribution, 1988 and 1993. Policy Research Working Paper 2244., World Bank, Washington D.C.

Önder, I. (2003) Küreselleşme ve ulusal ekonomiler açısından egemenlik sorunu. http://www.stratejik.yildiz.edu.tr/makale3.htm

Peschard, K. Rethinking the Semi-Periphery: Some Conceptual Issues. http://www.ualberta.ca/GLOBALISM/pdf/semi-periphery.lnk.pdf

Sachs, J.D. (2003) Institutions Don't Rule: Direct Effects of Geography on Per Capita Income. NBER Working Paper No. W9490.

Sayek, S. ve M.F. Sener (2006) "Outsourcing and Wage Inequality in a Dynamic Product Cycle Model", *Review of Development Economics*, yayınlanacak.

Sönmez, M. (1998) *Bölgede Eşitsizlik: Türkiye'de Doğu-Batı Uçurumu*, Alan Yayıncılık, İstanbul.

Şenesen, U. (2002) Türkiye'de Bölgesel Gelir Dağılımında Son Gelişmeler, 10. Ulusal Bölge Bilimi/Bölge Planlama Kongresi, 17-18 Ekim 2002, İTÜ Mimarlık Fakultesi, İstanbul.

Venables, A. ve Limao, N. (2002) "Geographical Disadvantage: a Heckscher-Ohlin - von Thünen Model of International Specialisation", *Journal of International Economics*, 239-263.

Vernon, R. (1966) "International Investment and International Trade in the Product Cycle", *Quarterly Journal of Economics*, 80, 2: 190-207.

Weber, A. (1909) *Theory of the Location of Industries*, The University of Chicago Press, Chicago, 1929.

Uluslararası ekonomi politiğe Marksist yaklaşımlar*

*Ali Murat Özdemir***

Giriş

Tarihin ve kültürün zorunlu olarak, hep bir tümelleştirme edimi altında açıklanmaya çalışıldığı[1] ve bu yolla ortaya atılan kuram ve sistemlerin, hem bir tarihsel kültürel ürün hem de geri dönüp tarihi ve kültürü etkileyen birer etken olduğu gerçeğinden yola çıktığımızda, Marksizm teriminin gönderme yaptığı anlamlar dünyasının genişliği ya da anlamların çeşitliliğine rağmen, uluslararası ekonomi politik teorileri başlığı altında genel bir Marksist yaklaşımlar kategorisi açılması mümkün görülmektedir. Bu başlangıç noktasında, üretim ilişkilerinden yola çıkan bir çözümleme tarzı olarak Marksizm hakkında belirtilmesi gereken bir diğer husus da Marksist teorinin, aslında uluslararası ekonomi politik üzerine, uluslararası ekonomi politik kitaplarının tanıdığı/ihtiva ettiği Marksist açılımların içerdiğinden daha çok önerme/açıklama getirme potansiyeli olduğudur. Marksistler uluslararası ölçekte sermaye birikiminin bir unsuru olarak azgelişmişliği incelerken de, uluslararası işbölümünün Smithci, Ricardocu ya da Millci tasvirlerine karşı çıkarken de, esas başlıklarından bağımsız olarak ve aynı anda, uluslararası ekonomi politikle uğraşmaktadırlar. Daha somut bir deyişle, uluslararası ekonomi politik, sermaye emek ilişkisinin küresel bazda incelenmesi/anlaşılması/açıklanması işinin bir parçası olarak, kendi-

---

(*) Yazının hazırlanmasında katkılarından ötürü Galip Yalman, Fuat Ercan ve Gamze Yücesan'a teşekkür ediyorum.

(**) Hacettepe Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

[1] Tabii tümelleriniz yoksa durum farklı olacaktır. Ama hem tümellere karşı olup hem de her kültürün bambaşka imkânları içinde barındırmasından, tekilliğinden dem vurarak, bütün çağrışımları ve ihtiva ettiği bütün bağlantıları ile birlikte Marksizmin ortak bir dil olamayacağını düşünüyorsanız, yani yeni tümeller kullanıyorsanız bir çelişki içerisindesiniz demektir.

sini açıkça uluslararası ekonomi politik teorilerinin içinde saysın saymasın, farklı siyaset felsefelerine dayanan çeşitli Marksist açılımların ilgileri arasında en ön saflarda yer almaktadır. Yine de yapısalcılık esinimli "Marksizm"lerin diğer siyaset felsefesi geleneklerinden yararlanan "Marksizm"lere nazaran konuya daha yatkın olduğu söylenebilir. Yapısalcı Marksizm[2] ve takip eden yapısalcılık esinimli çeşitli okullar (Sermaye Mantığı Okulu, Dünya Sistemi Okulu, Düzenleme Okulu) birikim, değer teorisi, emek kavramları ile iç içe giden tartışmalarında, günümüzde kullanıldığı haliyle ortaya çıkışı İskoç aydınlanmasına kadar giden uluslararası işbölümü kavramını (Swingewood, 1998: 33-36), siyaset felsefesi ve Marksist ekonomi politiğin temel ilkeleri ile birlikte harmanlayarak yüksek bir açıklayıcılık seviyesine çıkarmaya ve önemli bir teorik üretim aracı haline getirmeye çalışmışlardır.

Diğer yandan, akademik bir disiplin olarak uluslararası ekonomi politiğin kökenine bakıldığında 1970'lerin başında İkinci Dünya Savaşı sonrası uluslararası ilişkilerde istikrarın bozulduğu dönemin, bu disiplin için bir başlangıç noktası olarak alınması mümkündür[3] (Murphy ve Nelson, 2001; Strange, 1995). Ücretli emeğin yeniden üretimi ve toplumsal değerlendirilmesini mümkün kılan ve devletin bölüşüm ilişkilerine, enflasyon, kredilendirme, kriz yönetme gibi işlevlerle katılmasını mümkün kılan, paranın idaresini sağlayan yapıların[4] düzenleme rejiminin köşe taşlarını oluşturduğu; davranışların kitleselleştiği, emeğin devlet içinde temsili ve bu temsili gerçekleştiren kurumlar ve örgütlerin bürokratikleştiği ve toplumsal ilişkilerin, günümüz krizindeki ilişki çeşitlerine göre, görece daha sabit olduğu bir dönemde gelişen realist uluslararası ilişkiler teorisinin, bir başka deyişle Atlantik Fordizminin geçerli büyüme modelini teşkil ettiği dönemde kavramsal çerçevesini oluşturan uluslararası ilişkiler teorisinin, Bretton Woods sisteminin çöktüğü, ikincisinin meydana gelmesiyle uluslararası Keynesciliğin fizibilitesini yitirdiği, petrol krizlerinin baş gösterdiği bir ortamda, açıklayıcılığını yitirmesi, uluslararası ekonomi politik disiplininin doğmasına yol açan, varlığını yükselen bir istikrarsızlık hissine/saptamasına dayandıran bir itki doğurdu. Pratik endişeleri yansıtan bu itki neticesinde uluslararası ekonomi politiğin bir disiplin olarak akademik disiplinler içerisinde yer aldığını söylemek yanlış olmaz (Farrands ve Worth, 2005). Bu bağlamda, uluslararası ekonomi politik, uluslararası iktisat ve uluslararası siyaset çalışmaları arasındaki boşluğu doldurabilecek bir araç olarak düşünülebildi. Boşluğun liberal teoriye içkin olan iktisat-siyaset düalitesinden kaynaklanması, uluslararası ekonomi politiğin Marksist yorumlarını güçlendiren bir öğe olarak ortaya çıktı (Sayer, 1995; Watson, 2005). Bu öğenin tespiti ile terimler arasında da bir farklılaşma ortaya çıktı; uluslararası ekonomi politik, liberal teoriyle organik bağlantısı bulunan yaklaşımların kullandığı bir terim olarak görülmeye başlanırken; aynı konuları daha geniş bir toplumsal ve toplumlararası ilişkiler seti üzerinden ele alan, epistemolojiye daha fazla yer veren, global/küresel ekonomi politik[5]-[6] terimi Marksistlerin önemli bir kısmını oluşturduğu eleştirel yaklaşımların terimi olarak ortaya çıkmaya başladı (Farrands ve Worth, 2005: 47).

---

[2] Marksizmin çeşitli açılımları içerisinde yapısalcı açılımlar, hümanist Marksist yaklaşımların aksine, proleterleşme sürecini belirleyen dinamiklere yönelik özel ilgileri nedeniyle bu konunun incelenmesinde daha kapsayıcı açıklamalar getirmişlerdir.

[3] Pek çok yazar bugün bir disiplin olarak uluslararası ekonomi politiğin kuruluşunu Susan Strange'in Kraliyet Uluslararası İlişkiler Enstitüsünde (Royal Institute of International Affairs) Uluslararası Ekonomi Politik Grubunu (International Political Economy Group -IPEG-) kuruşuna kadar götürür (Murphy ve Nelson, 2001).

[4] Düzenleme Okulu'na bağlı yorumcular tarafından bu yapılar, anayasal normlar, kurumlar, örgütlerden, gelenekler, örgütsel davranışlar ve içselleştirilmiş davranışlardan müteşekkil olarak kabul edilmektedir (Boyer, 2002).

Bu çalışma Marksizmin içerisinden, uluslararası ekonomi politik disiplinin kapsadığı alana tekabül eden belli başlı çalışmaları toplamak gayesiyle klasik dönemden başlayarak Marksist yaklaşımları ele almaktadır.[7] Giriş bölümünün ardından çalışmada ele alınan ikinci bölüm klasik dönem Marksizmidir. Klasik Marksizm, bu döneme en fazla gönderme yapılan konular ekseninde tartışılmıştır. Ardından yapısalcılık ekseninde gelişen iki önemli okul, Bağımlılık Okulu ve Dünya Sistemi Yaklaşımı ele alınmıştır. Dördüncü bölüm, üçüncü bölümde ele alınan Dünya Sistemi Yaklaşımı hâlâ gelişmekte olan bir yaklaşım olmasına rağmen; günümüzde gelişmekte olan yaklaşımlar başlığı altında, Düzenleme Okulunu ve Gramsciyen Okulu ele almıştır. Açık Marksizmin ve Eleştirel Teorinin ayrı bir başlık altında incelenmesi mümkünken; anılan okulların ya bir okul olarak tam bir dil birliği inşa etmiş olmaması (Açık Marksizm) ya da (uluslararası) ekonomi politik disiplinine doğrudan bir taahhüt içermemesi nedeniyle, bu okullara eleştiriler kapsamında kısaca değinilmiştir.

---

[5] Bu terim henüz evrensel bir kabul görmemektedir. Örneğin aynı içeriği yeni uluslararası ekonomi politik terimi de içermektedir (Murphy ve Tooze, 1991).

[6] Bu çalışmanın bütünü ile uyum sağlamak açısından, terimlerde belirtilen farklılaşmaya rağmen küresel ekonomi politik terimi yerine uluslararası ekonomi politik terimi tercih edilecektir.

[7] Belirtilmelidir ki; bu çalışma tüketici olmayı, bir başka deyişle, alandaki bütün Marksist yaklaşımları toplamayı amaç edinmemiştir. Yukarıdaki paragraflarda anlatılanlardan ötürü böyle bir çaba, bu çalışmanın kapsamını oldukça aşacaktır. Burada ele alınan yaklaşımlar, genelde uluslararası ekonomi politik kitaplarınca kabul gören başlıklarla sınırlandırılmıştır. Buna ilaveten, bu yaklaşımların irdelenmesi, okuyucuya Marksist yaklaşımları tanıtmak anlamında bir zemin hazırlamak için yeterli görülmüştür. Umulmaktadır ki; çalışma kapsamına sokulan okulların, her birisinin, Marksist projenin bütünselliği kapsamında, bir diğeri ile, ya Marksist projenin savunulması ya da Marksist okulların giriştiği paradigma içi tartışmaların kazanılmaları üzerinden, bağlantıları ortaya koyulmuş olsun. Bu bağlamda, örneğin, Troçkist yaklaşımların çalışmaya dahil edilmemesi daha kapsamlı çalışmaların yapmaması gereken bir ihmal olarak belirtilebilir. Diğer yandan, uluslararası ekonomi politik disiplini içerisinden Marksist yaklaşımları tanıtan kitapların içeriği birebir takip edilmemiştir. Bunun sebebi, disiplinin içerisinden Marksist yaklaşımları tanıtan kitapların, Marksist teoride uluslararası ekonomi politikle birlikte gelişen bir diğer hususu, epistemoloji hususunu, dikkatlice ele alıp tartışmamalarıdır. Oysa, Marksist teori son yıllarda yaptığı atılımda, siyaset felsefesi alanını tüketircesine yeniden yorumlamakta, bir sonraki dönemi karşılayacak birikimi buradaki sorgulamalarına dayandırmaktadır. Öyle ki; Marksist ekonomi politik, son yıllarında iktisatçılardan daha ziyade siyaset bilimcilere ve siyaset felsefesi ile uğraşanlara hitap eder hale gelmiştir (Cox, 2002; Gill, 2003; Sayer, 1995).

Klasik dönem

Klasik dönemden bahsederken iki konuyu birden incelemek gerekmektedir. Bunlardan birincisi, gelişme sorunsalı üzerine Marksizm içerisindeki iki farklı yaklaşımdır. Diğeri ise emperyalizm ve buna bağlı olarak uluslararası işbölümü kavramlarıdır. Her iki konu kapsamında ele alınan kavramlar, üretim ilişkilerine ve sermaye birikimi konusuna ilişkin çıkarımlarında Marksist ekonomi politiğin yüksek düzeyde soyutlamalar içeren önermelerini somut güncel çözümlemelerle irtibatlandırmak için hayati önemi haiz olduğundan, Marx sonrası Marksist teori içinde hemen her dönemde farklı problematikler ekseninde tartışılmışlardır. Anılan konular (gelişme sorunsalı ve emperyalizm hususu) daha sonraki çalışmaların gidişatını anlamak için önemlidir.

Gelişme sorunsalı

Gelişme sorunsalı üzerine Marksizm içerisinden iki farklı yaklaşım geliştirilmiştir. Avrupa'nın ilerleme düşüncesine sadakatinin su götürmez olduğu bir ortamda gelişen erken dönem Marksizm, kapitalist üretim ilişkilerinin yıkıcı etkisini inkâr etmeden, kapitalist sömürünün gelişmesi esnasında üretici güçlerdeki gelişmeyi vurgulamıştı. Marx'tan Lenin'e ve diğer Marksist klasiklere egemen olan yaklaşım bu birinci yaklaşımdır. Bu durum erken dönem Marksist yaklaşımlardaki determinist öğelerle tam bir uyum içerisindeydi. Buna göre toplumlar kaçınılmaz olarak belirli bir gelişim çizgisi üzerinde çeşitli aşamalardan geçerek "ilerleyeceklerdi". Kapitalizm kurtulunması gereken bir dönemdi. Ancak üretici güçlerde meydana getirdiği dönüşüm daha iyi bir toplum yaratmanın anahtarını veriyordu. Bu ilk yaklaşıma göre ülkelerin gelişimi her şeyden önce onların iç dinamikleri tarafından belirleniyordu. Bu iç yapının kabiliyet ve potansiyellerini belirleyen de o ülkede egemen üretim tarzıydı. Birbirleri ile rekabet halinde ücretli emek kullanan firmaların gelişimin dinamiklerini sağladığı kapitalist üretim tarzı da diğer üretim tarzlarından üstündü ve kendi içsel dinamikleri nedeniyle bu üretim tarzını benimseyen ekonomileri dünya politikasının belirleyicileri, hammadde ve pazar peşinde koşan işgalcileri haline getiriyordu. Zamanla, diğer bölgeler bu ilk merkezleri izledikçe, geriden başlasalar da, aynı yarışın koşucuları haline dönüşüyorlar, herkes kendi koşusunu koşuyordu (Brewer, 1989: 17).

Rosa Luxemburg'un (1951) azgelişmişliğin gelişmesinde kapitalist üretim ilişkilerinin rolüne ilişkin gözlemleri, ikinci yaklaşımı önceleyen bir teorik gelişkinliğin klasik Marksizm içerisinde bulunduğunu ortaya koysa da, gelişme sorunsalı üzerine Marksizm içerisinden geliştirilen ikinci yaklaşım, sistematik ifadesini bulmak için İkinci Dünya Savaşı sonrası Bağımlılık Okulunun Marksist kanadı ve Dünya Sistemi Yaklaşımı tarafından geliştirilen teorileri beklemek zorundaydı. Bu sefer ülkelerin gelişimlerinde bunların iç dinamiklerine yapılan atfın yerini, hepsi de dünya sistemi altında toplanan bir dış dinamikler/uluslararası etkenler seti almıştı. Kapitalizm herkese aynı koşu parkurlarını gösteren bir idman kitapçığından ziyade, bazılarını koşu parkurları yapmaya zorlayan, bazılarını başkalarının yerine koşturan, bazılarına bilet kestirip bazılarını da tribünlere mahkûm eden uluslararası/uluslarüstü bir sistem olarak kavranmaya başlanmış, yalnızca ülke içi eşitsizlikler ve haksız işgallerin faili olarak değil, azgelişmişliğin müsebbibi olarak da görülmeye başlanmıştır. Bu uluslararası sistemde kemikleşmiş ilişkiler/yapılar ilgili ülkenin tüm sistem içindeki işlevini/uluslararası işbölümüne katkısını belirliyordu. Bu şemada "merkez" ekonomileri/ülkeleri, "çevre" ekonomilerini/ülkelerini, ya doğrudan kâra el koyarak, "eşitsiz değişim" yolu ile ya da ticaretin ve finansın merkezî kullanımının getirdiği güçle sömürmekteydiler. Burada, bu ikinci yaklaşım hakkında, kısaca, bu perspektiften bakıldığında, üretim ilişkilerinden daha ziyade bölüşüm ilişkilerinin öne çıkarıldığı, haksızlığın artık değere el koyma aşamasından ziyade değişim aşamasında yapıldığı kanaatinin hâkim olduğu söylenebilir.[8] Aynı şekilde, sermaye birikimi, üretimin seviyesi, verimlilik yani üretim yöntemlerindeki gelişmelerden ziyade belirli bir büyüklüğün yeniden bölüşümü, bir transfer meselesi olarak ele alınmaktadır.

Gelişme sorunsalı üzerine Marksist teori içerisinden geliştirilen yaklaşımlar arası farklılık, bugün de Marksist teorilerin net bir şekilde karar veremedikleri ya da sürekli karşı karşıya geldikleri bir soruna, kapitalist dönüşüm süreçleri üzerinde, içsel dinamiklerin mi yoksa dışsal dinamiklerin mi belirleyici olduğu sorununa (Robles, 1994), referansla bakıldığında esaslı bir soruna işaret etmektedir. Ayrıca içsel dinamikler denildiğinde üretim ve sınıf, dışsal dinamikler denildiğinde değişim ilişkilerini kastetmek zorunda olmadığınız göz önüne alınırsa, bir başka ifade ile uluslararası bir sınıf oluşumundan, üretimin uluslararası dinamiklerinden, aynı üretim sürecinin bir parçası olarak yeryüzünün farklı köşelerinde emeğe yatırımın dinamiklerinden, uluslararası işbölümünden bahsetmek mümkün olduğu ölçüde, bu içsel-dışsal dinamikler tartışmasında hangi cevabın daha açıklayıcı olabileceği sorunu da gitgide bulanıklaşmaktadır (Sayer, 1995).

---

[8] İkinci Dünya Savaşı'ndan, (en azından siyaseten) 1980'lere kadar geçen sürede geçerli olan uluslararası işbölümünün merkez ülkeler arasında artan ve yoğunlaşan değişim ağlarının dışında ve gerçekten çevrede kalan ekonomilerin bir türlü gelişememesine soldan bir cevap teşkil eden bu ikinci yaklaşımın yapı kavramına yüklediği anlam –buna bağlı olarak özneye biçtiği rol– ve determinist içerimleri Bağımlılık Okulu tartışılırken ele alınacaktır.

Emperyalizm ve uluslararası işbölümü kavramsallaştırmaları

Klasik dönemden bahsederken incelenmesi gereken ikinci konu ise emperyalizm[9] tartışmalarıdır. Marx, kapitalist ekonomilerin Avrupa dışı toplumların toplumsal düzenleri üzerindeki etkileri hakkında, gelişme sorunsalı konusunda iki farklı Marksist yaklaşım hakkında yazılan yazılarda sık sık değinilen bir takım yazı yazmışsa da, emperyalizm kavramının sistematik araştırılması Marx'tan sonraya kalmıştır. Bu çalışmalarda, uluslararası etkileşimlere *per se* olumlu anlam yükleyen liberal yaklaşımların aksine, bu ilişkilerin yarattıkları eşitsizliğin vurgulanması esastır.

Lenin ve Bukharin Birinci Dünya Savaşı'nı anlamlandırmak çabası içerisinde bir emperyalizm teorisi geliştirdiler (Linklater, 1996). Savaşı, merkezdeki sermayenin realizasyonu, bir başka ifade ile, ürünlere derç edilmiş emeğin tüketilmek suretiyle toplumsallığının onay görmesi için, çevresel toplumsal formasyonların zorunlu katılımının sağlanması sürecinde, merkezî ekonomiler arasında azalan kârlar yasası nedeniyle artan rekabetin ifadesi olarak yorumladılar (Bukharin, 1972). Onların kafalarındaki açıklama, tümdengelim yöntemini kullandıkları zaman bile, görünmeyen bir mekanizmanın işleyişini anlamaya dayandığından, pozitivist tarih okulları Birinci Dünya Savaşı'nın merkez ülkeler siyasetine ilişkin nedenlerini saydıkça, kendilerini Marksist argümantasyonları çürütmüş addettiler (Gilpin, 1987). Oysa ki Lenin ve Bukharin'in açıklamaları, açıklamanın yapıldığı dönem kapitalist merkez ekonomilerle, kapitalizm dışı süreçlerin baskın olduğu toplumlar arasındaki ilişkiyi şematize etmek için bugün bile aşikâr bir üstünlüğe sahipti (Lipietz, 1987). Bu yaklaşımın en önemli katkılarından birisi de kapitalist üretim ilişkilerinin küreselleşmesinin özgür ticareti artırmak suretiyle, (Smith'in kullandığı anlamda) ulusların birbirlerine karşı barış içinde bağımlılığını arttırdığı tezinin açıkça çürütülmesinde bulunabilir.

Küreselleşmesinin özgür ticareti artırmak suretiyle, (Smith'in kullandığı anlamda) ulusların birbirlerine karşı barış içinde bağımlılığını artırdığı tezi uluslararası işbölümü kavramsallaştırası ile ilgili liberal önvarsayımlara dayanıyordu. Ekonomi politiğin kurucuları olan klasik düşünürler çalışmalarını ekonomik süreçleri kurumlardan, toplumsal güç ilişkilerinden soyutlayarak yapmak gibi, neoklasiklere mahsus, (siyasi/ideolojik) bir tavır takınmamışlardı (Sayer, 1995; Watson, 2005). Bu bağlamda, işbölümü kavramı (teknik işbölümü) emek sürecinin her birisi ayrı bir işçi/işçiler tarafından yürütülen bölümlere ayrılmasını ifade ediyordu. Ekonomik ilerlemenin bir unsuru olarak işbölümü Adam Smith[10] ve David Ricardo[11] tarafından kavramsallaştırılmıştır (Mittelman, 1995: 273; Petit, 2002: 169).

---

[9] Emperyalizm teriminin keşfi ve kullanılması şerefi Marksistlere ait olmasa da, bu terimi ekonomi politiğe kazandıranlar Marksistler olmuşlardır. Terimin Marksizm dışı kullanımı genelde siyasi ilişkilere dayalı olarak yapılan açıklamalarla sınırlı kalmıştır. Emperyalizmin ekonomik teorisinin ilk geliştiren de yine Marksizm dışı bir yazar, John A. Hobson (1858-1940) olmuştur. Zamanla terimin Marksizm dışı yazında kullanımı ortadan kalkmış, içerdiği yan anlamlar da hep Marksist ekonomi politiğe referansta bulunmaya başlamışlardır (Cohn, 2000: 111).

Lipietz'e (1987) göre, Ricardo ve sonradan, Heckscher-Ohlin-Samuelson Teoreminin[12] destekçileri, bir diğer deyişle, klasik ve neoklasik okulların uluslararası işbölümü kavramsallaştırmasını yapan kimseler, uluslararası işbölümü denilen şeyi çok yüksek bir soyutlama ve düşük açıklama seviyesinde ele almışlardır. Bunlara göre, uluslararası işbölümü sanki, oldukça parlak ekonomistlerin, bunların bilimsel açıklayıcılıklarına hayran ve ülkelerinde her dediklerini yaptırabilecek bir politikacı kitlesine karşı, piyasa güçlerinin özgürleştirilmesi durumunda üretimin dünya üzerindeki kıt kaynakların optimal bir dağılımıyla gerçekleşeceği gerçeğini anlattığı ve sadece serbest ticaretin değil, bu bölüşümden politikacıların ülkelerine düşen miktarın da adil olduğunu kabul ettirdiği uluslararası bir konferansın neticesi gerçekleşmektedir (Lipietz, 1987: 16). Liberal teorideki iktisadi indirgemeciliğe yönelik tepki esasını Marksist ekonomi politiğe dayandırmaktadır.

Marx, getirdiği işbölümü kavramsallaştırması ile politik ve ideolojik süreçleri de üretim ilişkileri analizine katınayı başarmış (Mittelman, 1995: 276), Lipietz'in (1987) klasik ve neoklasik okulların uluslararası işbölümü kavramsallaştırmasına yönelik eleştirisine zemin hazırlamıştır. Salt son dönem Marksist yazarlardan Lipietz değil; aynı zamanda klasik dönem emperyalizm teorileri de, sermaye birikimi kavramı üzerinden, işbölümü kavramının Marksist yorumlarına dayanmakta ve bu kavramın içerdiği problematiği geliştirmektedirler (Brewer, 1989). Genel olarak bakıldığında, Marx, Adam Smith ve David Ricardo tarafından kavramsallaştırıldığı haliyle işbölümünün kapitalist üretim ilişkileri ile bağlantısını ortaya koyup, işbölümünü kapitalizmin değişmez özellikleri arasına yerleştirmiştir.[13] Ona göre işbölümü bir üretim kompleksi ya da dalı içerisinde görevlerin dağılımını belirlediği ölçüde, emek cephesi üretim sürecinin maddi kuvvetleri karşısında, sürece olan hâkimiyetini yitirip bağımlı hale gelmektedir. İşçi artık malın bütününü yapan bir zanaatçı olmaktan çıkıp, ilgili makinenin bir parçasının operatörü hâline dönüşmekte, varlığı makineye bağlı bir hâle gelmektedir. Bir ayakkabıyı baştan sona üretebilen yetenekli insanın yerine bilgisi makineyle sınırlı ve makine dışında bir işe yaramayan bir kimse hâline gelmektedir. Sosyal işgücünün üretim kompleksleri arasında dağılmasını ve bu üretici kompleksler arası ilişkileri açıklayan sosyal işbölümü kavramı da bu suretle emeğin üretim süreci içerisindeki kullanımını/kontrolünü mümkün kılan teknik işbölümü kavramından ayrılmaktadır.[14]

---

[10] Smith, işbölümünün zanaate uygulandığı ölçüde emeğin üretim gücünü artırdığını gözlemlemiştir. Smith'in geliştirdiği mutlak üstünlük teorisine göre ülkeler kapalı ekonomi durumuna göre daha kazançlı olduğu için ticaret yaparlar. Kapitalizmi ticarete dayalı bir işbölümü olarak gören Smith'e göre bir ülke diğer ülkelere göre ucuza ürettiği malda uzmanlaşmalı, daha pahalı ürettiği malların ihracatını ise o mallarda mutlak üstünlüğe sahip ülkelere bırakmalıdır (Şahin, 2000: 34-35). Bu bağlamda Smith gelişen işbölümünün refahın artırılmasındaki önemini vurgulamıştır (Mittelman, 1995: 275).

[11] Serbest ticaretin emek maliyetini düşüren yönü üzerine odaklanan Ricardo, bugün hâlâ etkin olan mukayeseli üstünlükler teorisinde bir ülkenin her iki malın üretiminde mutlak üstünlüğe sahip olması durumunda bile diğer ülke ile kazançlı ticaret yapabileceğini göstermeye çalışır. Ona göre, uluslararası ticareti doğuran ana neden, bir malın üretiminde bir ülkenin diğerine göre sahip olduğu mutlak değil, karşılaştırmalı üstünlüktür. A ülkesi B ülkesinden ticaret konusu olabilecek her iki malın üretiminde de daha üstün verimliliğe sahip olsa bile kaynaklarını mukayeseli olarak daha üstün olduğu mala yöneltmekle kazançlı çıkacaktır. B ülkesi de kaynaklarını daha az geride olduğu malın üretiminde yoğunlaştırıp verimliliğini artırabildiği ölçüde kazanacaktır (Şahin, 2000: 35-39).

[12] Bu teorem mukayeseli üstünlükler teorisinde belirtilmeyen, maliyet farklılıklarının nedenleri üzerinde yoğunlaşmasıdır. Anılan eksiklik üzerinden yol alan kuramcılar, bir ülkede herhangi bir malın maliyetinin ucuz ya da pahalı olmasının, o ülkede ilgili malın kıt ya da bol bulunması ile alakasını tespit ederler. Buna göre ülkelerin yapacakları ticaretten kazançlı çıkmaları için ülkelerinde bol olan faktörle üretebilecekleri mallarda uzmanlaşmalıdırlar. Bu noktada, "emeğin bir meta olarak kavramsallaştırıldığı liberal teori eksenindeki bütün uluslararası ekonomi politik yaklaşımları ucuz emeği satabilecek durumda olan ülkelere bunun satışını içkin olarak önermektedirler demek" yanlış olmamaktadır. Buna bağlı olarak emeğin satışı için gerekli "kontrol"ün sağlanmasına yarayacak siyasi organizasyon da iktisat teorisi tarafından, örtük olarak, kalkınmanın ölçülebilir olmayan maliyetleri kalemine dahil edilmiştir. Belirtilmelidir ki; devletin kalkınmadaki rolü üzerine Dünya Bankası tarafından geliştirilen yaklaşımların pek çoğu bu hususu, farklı terimlerle, vurgulamaktadırlar.

Merkez ekonomilerin ürünleri olan mamul malların satışları karşısında, çok az katma değer içeren birincil malların satışı için dünya pazarına girmeye çalışan çevresel formasyonların oluşturduğu uluslararası işbölümü görüntüsü 19. yüzyılda belirginleşmeye başlamıştır. Marksistler emperyalizm kavramsallaştırmalarını geliştirirken bu şablonu verili kabul etmişlerdir. Örneğin Bukharin'in (1972) ülkeleri gelişmiş kapitalizm ve hammadde üreten tarım ülkeleri olarak ikiye ayırmasının ardında bu mantık bulunmaktadır (Brenner, 1977). Lenin (1950) bu şemaya referansla, merkez ülkeleri çevresel dünyadaki pazarlardan mahrum kılmanın devrimci bir strateji olabileceğini iddia etmişti. Luxemburg (1951) kapitalizmin azgelişmişliği de yaratarak yayılışında, erken kapitalistleşen ülkelerin bu şemadaki tarımsal ürün sağlayıcılarına empoze ettiklerinin, bir başka deyişle siyasi zorun etkilerinin hesaba katılmasını önerirken; aklında yine bu şema vardı (Dobb, 1963).[15] Yine Üçüncü Enternasyonal'in imgeleminde ulusal burjuvazi ile komprador burjuvazi kavramsallaştırmasını[16]-[17] yaratan bu kavramsallaştırmaydı.

---

[13] Ulusal ve uluslararası alanda rakip halde ama sermayenin değerlenme sürecinin tamamlayıcı bir parçası olarak girişimde bulunmanın (sosyal işbölümü) koşullarının yanı sıra üretim süreci içerisindeki dönüşüme (teknik işbölümü) ilk dikkat çeken Marx olmuştur (Sayer, 1995: 44). İşbölümü kavramı, Marx tarafından *Alman İdeolojisi*, *Komünist Manifesto* ve Hindistan'da koloniciliğin neticeleri üzerine çalışmalar gibi pek çok çalışmasında açık ya da örtük olarak kullanılmıştır. Bu haliyle kavram, sınıflı toplum ve yabancılaşma gibi, Marx'ın çalışmalarındaki merkezî temalardan birisini ifade eder. Ancak, Marx'taki işbölümü kavramsallaştırmasını "okurken" onun hiçbir zaman "en iyi koşullarda ticaret nasıl yapılır?" ya da "azgelişmişlik nasıl gelişir?" gibi soruların cevaplarını aramadığını hatırlamak gerekir.

[14] Marksist işbölümü kavramsallaştırmasının içerdiği teknik/sosyal işbölümü ayrımı klasik emperyalizm teorileri için önemli bir çıkış noktası sağladığı gibi, kapitalist üretim biçiminin radikal analizleri için de önemli bir çıkış noktası sağlamıştır. Özellikle, kapitalist ekonomilerde, sosyal işbölümü alanını oluşturan üretim ilişkilerinin anarşik, *ex-post* ve piyasaya dayalı düzenlenişi ile, teknik işbölümü alanındaki ilişkilerin despotik olarak kontrol edilen planlı yapısı arasındaki çelişki, bu üretim biçiminin anarşik alanlar ve rasyonel örgütlenme alanları arasında geliştirdiği çelişik kombinasyonun aydınlatılmasında kullanılmıştır (Sayer, 1995: 44).

İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Latin Amerika menşeli Bağımlılık Teorisi, Marksist uluslararası ekonomi politiğin kavramsallaştırdığı haliyle uluslararası işbölümünü, aynı dönemde Marksizmin hümanist yorumlarına soldan geliştirilen bir tepki olarak yapısalcılıkla irtibatlandırarak kendi perspektifini geliştirmiştir. Bağımlılık Okulu, hem daha sonra inceleyeceğimiz Dünya Sistemi Yaklaşımını, hem de bir anlamda Bağımlılık Okulu eleştirisinden türeyen Düzenleme Okulunun yaklaşımını anlamak için önem taşımaktadır (Aboites vd., 2002: 280).

Yapısalcılık ekseninde gelişen okullar: Bağımlılık Okulu ve Dünya Sistemi Yaklaşımı

Bağımlılık Okulu

Bağımlılık Okulu teorisyenleri (*dependencistas*), azgelişmişlik ve eşitsiz gelişme denilen ve kapitalist uluslararası sistem içerisinde süreklilikleri konusunda kimsenin bir şüphe duymadığı sosyal olguları açıklamak yolunda önemli kavramlar üretmiş ve kuzey güney ilişkileri üzerine kayda değer bir perspektif geliştirmişlerdir (Brewer, 1989: 257; Kiely, 1998: 82). Bu alt başlıkta önce Bağımlılık Okulu, bu okulu oluşturan teorik yaklaşımlar üzerinden değerlendirilecek, daha sonra okulun argümanları genel olarak serimlenecek ve nihayetinde, daha sonraki Marksist açılımları anlamak için elzem olduğundan, bu okula yönelik eleştirilerden bazılarına değinilecektir.

Bağımlılık Okulu, yapısalcılıklar ve Marksizm

Daha önce de belirtildiği gibi yaklaşım iki teorik geleneğe dayanmaktadır: Marksizm ve yapısalcılık. Hem Marksizmle olan ilişkisi hem de yapısalcılıkla olan ilişkisi açısından okulun yazarlarını iki ayrı kümede ele almakta fayda bulunmaktadır. Okulun Latin Amerika Yapısalcılığından etkilenen kanadı olan Latin Amerika için Ekonomik Komisyon'a (*Economic Commission for Latin America - ECLA*) dahil yazarlar, aşağıda da inceleneceği gibi, Marksizmin birtakım kavramsal setlerini kullansa da, Marksizmle doğrudan ilişki içerisinde değillerdir. Baran izleğini sürdüren Marksist kanat da yalnızca ortodoks kalkınma iktisadına tepkileri değil; aynı zamanda ECLA kanadının çözümlemelerine ve Baran öncesinde kalkınma iktisadına dair dolaylı olarak da olsa söyleyecek bir şeyleri olan yegâne Marksist yaklaşım olan Stalinist Marksizmin yaklaşımlarına karşı da bir tepkiyi içerir (Cohn, 2000; Savran, 1997).[18] Onların referansta bulundukları Marksizm artık kapitalizm ve toplumsal gelişme ilişkisi üzerine olumlu açılımları da barındıran yorumlar üretmemektedir. Onlar teorik alanda izleği Rosa Luxemburg'a kadar sürülebilecek bir başka Marksist yaklaşımı geliştirmişlerdir. Buna göre kapitalist toplumlar tarihsel olarak eşitsiz biçimde gelişirler. Bu anlamda kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmeye başladığı toplumlarda daha önce mevcut üretim ilişkileri kendiliğinden tahliye olmazlar. Aksine kapitalist üretim ilişkileri bazen kendisine tâbi kıldığı arkaik üretim ilişkileri ile beraber gelişir ve/veya gelişmiş ekonomiler karşısında bağımlılık ilişkileri üretir.

---

[15] Bu haliyle, klasik emperyalizm teorilerinde merkez çevre ilişkileri, merkez ülkelerde başlayan sermaye dolaşımının uzantısı olarak, bir sürecin çeşitli aşamalarını oluşturmaktadır (Lipietz, 1987). Klasik emperyalizm döneminde merkez çevre ilişkileri neticesinde görünür hale gelen, kırsal ekonomilerin içine sarkan üretim kompleksleri ve sömürülen ülke nüfusunun belirli bir kesimine açık olan mamul mal pazarları gibi noktasal değişiklikler karşısında eski üretim biçimlerinin ağırlıkla devam etmesi olgusu, ortada süreçler arası ilişkilerden daha ziyade, azgelişmiş ülkelerdeki kapitalist yayılmanın, ilgili tarımsal ekonominin iç dinamiklerine göreli olarak dışsal bir ilişki olduğunu ortaya koymaktadır. Bir başka deyişle, bu azgelişmiş ya da azgelişmeye yeni başlamış ülkeler sınırları içerisinde, dinamikleri merkez ülkelerdeki sermaye dolaşımı sürecine dayalı, dışsal bir sürecin yerel uzantısı şeklinde örgütlenmiş bir kapitalizm söz konusuydu.

[16] Tarımsal ürünlerin ihracı sürecinde merkez ülke burjuvazileri ile işbirliğine girmiş komprador burjuvaziye karşı, merkez ülkelerinin burjuvazileri ile rekabet halinde bulunabilecek ulusal burjuvazi.

[17] Bu kavramlar daha sonra Bağımlılık Okulu ve Türkiye'de Yön çevresinde gelişen akımlar tarafından akademik-siyasi literatüre katılmışlardır.

Yapısalcılığın izini, ilk olarak, Latin Amerika Yapısalcılığının Bağımlılık Okulu'na etkileri üzerinden gözlemleyebiliriz. ECLA'nın 1940'ların sonunda başına geçen Arjantinli ekonomist Prebisch'in geliştirdiği yaklaşıma göre geleneksel iktisadın ele aldığı biçimde azgelişmiş ülkelerin sorunlarına yaklaşmak ve çözüm aramaya çalışmak nafiledir (Cohn, 2000: 113). Uluslararası ticaretin herkes için olumlu sonuçları bulunduğu iddiası doğru değildir. Üçüncü Dünya ülkeleri genelde ilksel malların satışında yoğunlaştıkları ve mamul mallar ithal ettikleri için yapısal olarak dezavantajlı bir noktada bulunmaktadırlar. Artan gelirlerle mamul mallara yönelik talep artarken, ilksel mallara yönelik talep göreli olarak aynı kalmaktadır. Bu nedenle, Üçüncü Dünya ülkeleri için gelişme ancak başta sanayi olmak üzere ekonomiye ve başta eğitim olmak üzere toplumsal gelişmeyi sağlayacak kurumlara devlet müdahalesi ile mümkün görünmektedir (Robles, 1994). Anti-emperyalist tutumları, sömürü gibi kavramları ile Marksist kuramdan açıkça etkilense de Bağımlılık Okulu'nun Latin Amerika Yapısalcılığı etkisi altındaki kanadının (ECLA) Marksizmle arasında esaslı ayrılıklar olduğunu söylemek mümkündür (Ercan, 1996). Her şeyden önce ECLA kanadı yazarları toplumsal ilişkilere içkin eşitsizlikleri üretim ilişkilerinin doğasını değiştirerek değiştirmek yerine; katlanılır bir hale getirmek gayesini gütmektedirler. Saptadıkları yapısal sorunların aşılması için ithal ikamesi modelini geliştirerek çevresel kapitalizme, 1945-1970 arası dünyanın sermaye birikim modeline uyumlu bir strateji armağan etmişlerdir.[19]

---

[18] Bağımlılık Okulu'nun yazarları, bazıları sosyalist devrimin kaçınılmazlığı gibi doktriner bir yaklaşım sergilemeseler de; sınıf, üretim biçimi ve emperyalizm kavramlarının bu teori içindeki merkezî yerine bakıldığında, çoğunlukla Marksist bir epistemoloji içerisinden üretimde bulunmaktadırlar (Cohn, 2000). Diğer yandan bu okulun bütün yazarlarını, özellikle ECLA kanadını oluşturan yazarları, Marksist gelenek içerisinde toplamak da mümkün değildir (Şahin, 2000).

Yapısalcılığın izini, ikinci olarak, Marksist yazarların yapı-özne problematiği içerisinde yapının rolü üzerine geliştirdikleri vurguda bulmak mümkündür. Onlara göre Latin Amerika'yı oluşturan devletler, içerisinde devletlerin önceden belirlenmiş işlevler gördüğü kapitalist sisteme dezavantajlar içeren bir pozisyonda katılmak durumunda kalmışlardır (Cohn, 2000). Bu bağlamda, Bağımlılık Okulu teorisyenleri, yapının belirleyiciliğini tek yanlı olarak da olsa öne çıkartarak (Lipietz, 1987; Jessop, 1990); küresel ekonominin, neo-liberallerin iddia ettiğinin tam aksine, herkes için aynı fırsatları içermeyen, üretim hiyerarşileri içerdiğini sarih bir biçimde ortaya koymuşlardır (Kiely, 1998: 82).

Klasik Marksizmden Bağımlılık Okulu'na geçişte en önemli yazarlardan birisi Baran'dır. Düşünür, azgelişmiş kapitalist formasyonların müstakil birer çalışma alanı olarak Marksist literatüre girmesindeki rolüne ek olarak, kapitalist gelişmenin azgelişmiş ülkelerde gelişmiş ülkelerden farklı dinamiklere sahip olduğunu ortaya koymuş, gelişmiş ülkelerin hedefleri ile azgelişmiş ülkelerin hedefleri arasındaki çelişkiyi vurgulamıştır (Baran, 1974). Buna göre hammadde sağlayıcısı azgelişmiş ülkelerin endüstrileşmesi, gelişmiş kapitalist ülkelerin baskın çıkarlarına aykırı bir durum yaratacaktır (Barrow, 1993: 13-19; Brewer, 1989: 131-157). Bu durumda azgelişmiş ülkelerin yönetici sınıfları içersindeki fraksiyonlardan bazıları da gelişmiş ülkelerin yönetici sınıfları ile ittifak içerisine girebileceklerdir (Ercan, 1996). Bu bağımlılık ilişkisi, merkez kapitalist ekonomilerin çevresel formasyonların zararına geliştiği bir dünya ekonomisi içerisinde cereyan edecektir.

Azgelişmişlik sorununu ilgili ülkenin kendi iç dinamiklerinden üreten, insanlık tarihinin her tekil toplumda, farklı zaman aralıklarında da olsa, yeniden tekrarlanacağını ileri süren; bir doğrusal toplumsal/ulusal evrim şemasına açık veya örtük göndermeler içeren modernleşme okulunun azgelişmişlik konusundaki değerlendirmelerine tepkiler içeren Bağımlılık Okulu, emperyalizmin gelişmeyi engellediğini söyleyerek Stalinist Marksizmin görüşlerine yaklaşırken; ulusal burjuvazinin ilerici rolünü reddederek Stalinist yaklaşımdan da ECLA kanadından da ayrılır (Savran, 1997). Bu ayrılık tarihin her toplumda aynı evreler üzerinden ortaya çıkacak bir gelişme/ilerleme çizgisine mahkûm olduğu inancına karşı çıkışın doğal bir sonucudur.

---

[19] ECLA kanadı sınıfsal çözümleme açısından da tatminkâr bulunmamaktadır (Brenner, 1977). Geri kalmışlığın sorumlusu olarak görülen komprador burjuvazinin iktidar biçimi olan oligarşiye karşı, bağımsızlık sürecini demokratizasyonla birlikte sürdürebilecek bir ulusal burjuvazi öne çıkarılmak istenmektedir. Buna ek olarak, rekabet gücü zayıf endüstriler ve artan bütçe açıkları, gelişmekte olan işçi sınıfı ile uzlaşmak için geliştirilen sosyal düzenlemelerin daha sonraki dönemde yarattığı sorunlar, ECLA kanadının çözümlemelerine olan güveni 1960'ların sonlarına doğru azaltmıştır.

Bağımlılık Okulu'nun başarıları ve bazı argümanları üzerinden genel bir değerlendirmesi

Şu ana kadar anlatılanlardan açıkça anlaşıldığı üzere, Bağımlılık Okulu yazarları temelde okulu oluşturan düşünsel geleneklerle ilişkileri içerisinde iki gruba ayrılmaktadırlar. Bu iki ana grup altında da farklılaşmalar vardır. Bu nedenle Bağımlılık Okulu'nu ele aldığım bu bölümde okulun temel iddialarını genel olarak, yazarlarına doğrudan referans vermeksizin toplamayı uygun buluyorum.

1. Bağımlılık Okulu yazarları azgelişmişliğin sorumlusu olarak etkin olmayan yerel politikaları gösteren liberal yaklaşımları etkin biçimde geçersizleştirmişlerdir. Buna bağlı olarak Kuzey-Güney bağımlılığının, iddia edildiğinin aksine, Güney'in zararına olduğunu ortaya koymuşlardır.
2. Bağımlılık Okulu yazarları genelde kalkınmanın dışsal dinamiklerine atıfta bulunurlarken, sınıfsal çelişkilerle kalkınma ilişkisi arasında da bir bağ kurmaya çalışmışlardır. Buna göre komprador burjuvazi Kuzey'in Güney üzerindeki iktidarının aracısı durumundadır.
3. Bağımlılık Okulu'nun bir kısım yazarına göre bugünün gelişmiş ülkeleri yakın tarihte bir dönem gelişmiş değillerdi. Ancak bugünün gelişmiş ülkeleri hiçbir zaman azgelişmiş olmadılar. Zira azgelişmişlik gelişmişlerle girişilen ilişkilerin doğrudan bir sonucudur.
4. Bill Warren 1973 gibi erken bir tarihte azgelişmişler içerisinde azımsanmayacak miktarda ülkenin kapitalist üretim ilişkileri içerisinde sanayi çıktılarını artırdığını gözlemlediğinde, Bağımlılık Okulu'nun tezleri sorgulanmaya başlamıştı (Robles, 1994: 130; Warren, 1980). Azgelişmişliğin kaçınılmazlığını vurgulayan Bağımlılık Okulu yazarları 1970'lerde görülebilir bir olgu haline gelen ve literatüre yeni sanayileşen ülkeler adıyla taşınan bu ülkesel dönüşümler karşısında açıklama zorlukları çekmişlerdir (Lipietz, 1987: 54-55). Bu zorluklar daha sonra Düzenleme Okulu'nun kendi perspektifini geliştirmesinde etkin olacaklardır.
5. Bazı Bağımlılık Okulu yazarları yeni sanayileşen ülkeler gerçeği karşısında bağımlı gelişme kavramını geliştirmişlerdir. Evans (1979) ya da Gereffi (1983) bu yazarlar arasında sayılabilir. Buna göre, belli başlı azgelişmişler yabancı sermaye, yerel sermaye ve ilgili devletler arasında uygun ittifaklar kurulmasına olanak veren tarihsel koşullarla bağlantılı olarak sanayileşme fırsatı bulabilirler. Bağımlılık Okulu yazarlarının bir kısmı, 1980'lerde yerel koşulların ve bağımlılık ilişkilerinin çeşitliliği konusunda daha geniş bir yaklaşım geliştirmeyi başarmışlardır. Ancak çeşitliliğe rağmen, merkezle çevrenin girdiği ilişkinin bütün formlarında, çevresel formasyonlarda gözlemlenen gelişme bağımlı bir gelişme içerisinde olacaktır ve hiçbir evresinde iç dinamiklere dayalı bir biçim almayacaktır (Cohn, 2000: 115). Bir başka deyişle, söz konusu olan merkezin ihtiyaçları ile sınırlı ve ona tâbi bir gelişmedir.

6. Azgelişmişliğin ve bağımlı gelişmenin sürekliliği tezinin doğal bir uzantısı olarak Bağımlılık Okulu'nun yazarları, azgelişmiş ülkelere merkez ülkelerle bağların bütünüyle kopartılması ve/veya sosyalist bir devrim önerisi getirmektedirler. Burada otonomi ve sosyalizm şeklinde önerilen kurtuluş çarelerinin zorunlu olarak birbirlerini takip etmediklerini, her otonomi önerisinin sosyalist bir devrim talebini de zorunlu olarak taşımadığını belirtmek gerekir. Sosyalist devrim taleplerini bırakarak, yalnızca otonomi isteği içerisinde olanların söylemlerinde milliyetçilik ve yabancı antipatisi önemli bir yer işgal etmektedir (Ercan ve Oğuz, 2005). Kaldı ki sosyal adalet otonominin zorunlu sonucu değildir (Cohn, 2000: 115).

Bağımlılık Okulu'na yönelik eleştiriler

Bağımlılık Okulu pek çok yaklaşım tarafından eleştirilmiştir. Burada, Bağımlılık Okulu'na yöneltilen eleştiriler, okulun ve daha sonraki Marksist yaklaşımların daha iyi anlaşılması hedefi ile sınırlı olarak ele alınacaktır.

Bağımlılık Okulu öncelikle üstü örtülü olarak dayandığı epistemolojik temeller üzerinden eleştirilmiştir. Marksist teori, kıta Avrupası'nda, –1960'lardan sonra– epistemoloji alanına daha önce mevcut olmayan bir yoğunlukta eğilir. Anglo-Amerikan dünyasında bu sorgulama, Keynesciliğin terk edilmesinin ve neo-liberal politikaların uygulanmaya başlamasının itkisi ile güçlenerek, 1970'lerin sonu ve 1980'ler başında yeni bir ivme kazanır. Tekelci devlet kapitalizmi tezi çatırdayarak itibarını kaybederken, bu yaklaşımla, pek çok açıdan akrabalık ilişkileri geliştirmiş olan Bağımlılık Okulu da sorgulamanın kapsamı içerisine girer. Artık gözler kavramların nasıl üretildiğine, anlama ve yorumlama ediminin önemine, epistemolojideki eleştirel realizm yaklaşımına kaymaya başlamıştır.

Bağımlılık Okulu ile ilgili eleştirilerde öncelikle okulun emperyalizm kavramı üzerinden azgelişmişliği açıklarken kurduğu neden-sonuç ilişkisinin ele alınması ile yukarıda addedilen gelişmeler arasında bir paralellik bulunmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, Okul, bu ilişkileri tek yanlı olarak kurmakla suçlanmıştır. Bu tek yanlılık sonuçlarla sebepleri karıştırmamıza sebep olabilir. Emperyalizmin belli başlı ulusal kapitalizmlerin sorunlarının çözümünde oynadığı rol onun gelişmesinin sebebi olabilir ve bu yönde bir iddia da meşrudur. Ancak emperyalizmin birtakım ulusal kapitalizmlerin sorunlarını çözmek için ortaya çıkarıldığını söylemek başka bir şeydir. Sonuçlar varlık sebepleri ile karıştırılmamalıdır (Lipietz, 1987: 17). Aynı şekilde, Düzenleme Okulu belirli bir ülkedeki sınıf ittifaklarının uluslararası başka ittifaklarla birleşerek o ülkenin çevresel bir işlev görmesi için (örneğin ucuz emek satımı için) gerekli politikaları üretebileceğini de kabul eder. Ancak dünya kapitalizminin zorunlu bir sonucu olarak aynı şablonu her azgelişmiş ülkede aramak çok yüksek düzeyde soyutlamalardan doğrudan somuta geçmek anlamını taşır.[20]-[21]

Okulun emperyalizm kavramını kullanış biçimine yönelik eleştiri aslında okulun sistem kavramına her şeyi açıklayan kendinde bir güç olarak yaptığı vurguya yönelik bir eleştiridir. Bu durumda sistem her şeyi açıklayan bir araç haline gelir ve soyuttan somuta doğru yönelişte bilimsel sorgulamanın önünde bir engel halini alır (Lipietz, 1987: 19). Uluslararası işbölümü kavramı da, bu durumda, her şeyi açıklamaya kadir sistem kavramının ampirik bir uzantısı haline dönüşür. Bir ekonomik bölgenin özellikleri de o bölgenin dünya içerisindeki pozisyonundan çıkarsanabilir hale gelir. Böyle bir çözümlemenin siyasi sonuçları da, bir kadercilik haleti ruhiyesi içerisinde, karamsar olacaktır. Azgelişmişlik önüne geçilemez bir kader haline gelecek, bu hale geldiği ölçüde de birbirine bağımlı değişkenlerin incelenmesi yersiz olacaktır.

Bağımlılık Okulu'na getirilen bir diğer eleştiri, onun eşitsizliği üretim ilişkilerinden değil de; değişim ilişkilerinden kaynaklanan bir olgu olarak ele almasıdır (Brenner, 1977; Laclau, 1984; Lipietz, 1987). Özellikle Frank'ın (1967) sömürü ve artık kavramlarının Marksist içeriğini boşaltarak, onları ticaret yoluyla el konulan değere indirgemesi, diğer Bağımlılık Okulu yazarlarının, örneğin Wallerstein'ın (1979) ya da Cordoso'nun (1979) üretim ağırlıklı analizlerine rağmen, Bağımlılık Okulu'nun tümden yargılanmasına yol açmıştır (Robles, 1994: 132). Frank'ın değişim ağırlıklı yorumu daha sonraları onun dünya sistemi yerine 5000 yıllık dünya sistemleri açılımında daha da belirgin hale gelmiş (2003) ve Wallerstein (2003), Abu-Lughod (2003) ve Amin (2003) tarafından ağır bir şekilde eleştirilmiştir.

Bu bağlamda, okulun çok fazla şematize edilmiş bir versiyonuna yönelik olsa da; bu çalışmada incelenecek olan Düzenleme Okulu'nun getirdiği Bağımlılık Okulu eleştirisi önemli öngörüler içermektedir. Düzenleme Okulu yazarları, sistem kavramının kullanımına yönelik olarak yukarıda belirtilen ve netice de determinist ve işlevselci yaklaşımların eleştirisini içeren endişeleri belirtmekten ve bununla ilgili olarak "keşif" kavramını önermekten başka, Marksist bir uluslararası ekonomi politik yaklaşımı için kapitalist olmayan üretim ilişkilerinin etkisini vurgulamakta, sermaye ilişkisinin tek başına toplumları şekillendirmede yetersizliğine işaret etmekte, sermayenin dinamiklerinin yanında ulus devletlerin bu dinamiklerden ayrı olarak geliştirdikleri politikaların hesaplanmasını talep etmekte, analize kıtasal blok kavramını katmakta ve sermaye ilişkisi dışında gelişen sömürü ilişkilerinin de hesaba katılmasının önemini belirtmektedir. Bu hususlar Düzenleme Okulu başlığı altında tartışılacaktır.

---

[20] Soyuttan somuta giderken değişken ve sabit elemanların ilişkileri –bunlara sabitlik ve değişkenlik sıfatları eklenmesine sebep olan koşulların tarihselliği ve sermaye birikiminin kendi kendini gerçekleştiren bir süreç olduğu dikkate alınarak– her aşamada yeniden göz önünde bulundurulmalıdır (Jessop, 2002a: 105).

[21] Mevcut değerleri ile açıkladıkları sistemlerin meşruiyetini görev edinmiş teorilerin, soyuttan somuta gitmek gibi bir dertleri olmayabilir, Marksizminse meydan okumalara cevap verme zorunluluğu vardır, O eleştirinin zeminini teşkil eder çünkü. Marx'ın metodu belirli bir fenomeni verili biçimiyle varsayabilmek için gereken koşulları yani deneyimlediğimiz dünyayı olası kılan ilişkileri tüketircesine analiz etmeye dayanmaktadır (Sayer, 1984).

Bağımlılık Okulu'nun geliştirdiği düşünce ve buna yönelik çok sayıda eleştirinin sonraki dönem Marksist uluslararası ekonomi politik üzerine etkisi büyüktür. Bağımlılık Okulu başlığı altında gelişen düşünce bu eleştiriler altında önemli yaralar almıştır. Okulun önde gelen yazarlarından Evans'ın (1985) belirttiği üzere, okul dışsal belirlenimin belirleyiciliği üzerine yüksek düzeyde soyutlamalar içeren ve bu bağlamda çevresel kapitalist formasyonlarda gelişmiş kapitalizmin ve demokrasinin imkânsızlığı tezleri ile anılır olmuştur. Bu kapsamda yapısalcı Marksist teorinin uluslararası ekonomi politiği ele aldığı çalışmalar, başka Marksizmler altında toplanmaya başlamıştır. Diğer yandan, okulun düşünceleri, Bağımlılık Okulu etiketi altında en az referans aldığı noktada bile başka Marksizmler içerisinde, daha gelişmiş bir epistemoloji, *aposteriori* bir işlevselcilik ve endeterminist bir bağlamda, yeniden üretilmektedir. Okulun vereceği son bir mesaj varsa eğer, o da, Cohn'un (2000) dediği gibi, gerçek bir gelişmenin ancak eşitlik ve farklılığa saygının koşullarının sağlanabildiği bir dünyada olası olduğudur.

Dünya Sistemi Yaklaşımı

Dünya Sistemi Yaklaşımı Bağımlılık Okulu ile yakın bir akrabalık bağı içerisindedir. Bağımlılık Okulu'na dahil yazarlardan bazıları artık dünya sistemi başlığı altında bilgi üretmektedirler. Wallerstein en önemlilerinden birisidir. Chase-Dunn (1988), Arrighi (2001) gibi isimler de listeye eklenebilir. Frank'ın ve Gills'in (2003) yakın tarihli Dünya Sistemleri Yaklaşımı, Dünya Sistemi Yaklaşımı'nın Marksist temellerinden uzaklaşsa da; sermaye birikiminden yola çıkarak Marksist bir problematiği taşıdığı ölçüde bu yaklaşımın bir çeşitlemesi olarak göz önüne alınabilir. Dünya Sistemi teorisyenleri, araştırmalarını çevresel kapitalist formasyonlarla ve azgelişmişlik olgusu ile sınırlı tutmak yerine, bir bütün olarak dünya sistemine ve kapitalist dünya ekonomisine çevirmiş durumdadırlar (Shannon, 1996). Bu kapsamda, merkez ülkeler arasındaki ilişkilerin analizi ve bir tarihsel sistem olarak kapitalizmin doğuşu ve dinamikleri üzerindeki çalışmalar da Marksist uluslararası ekonomi politik çalışmalarına girmiştir. Dünya Sistemi Yaklaşımı'nın bu alana yaptığı katkılardan birisini yarı-çevre kavramında bulmak mümkündür.

Açıklandığı gibi, dünya sisteminin araştırma nesnesi esas olarak kapitalist dünya sistemidir. Kapitalist dünya sistemi ise tek bir uluslararası işbölümü kavramsallaştırmasına dayanan ve çoğul kültürel sistemleri barındıran bir mega sistemdir (Wallerstein, 1979: 5). Bu bağlamda tarihsel süreç içerisinde ardıl olarak gelişen dünya sistemleri ortak bir politik sisteme sahip dünya imparatorlukları ve böylesine bir sistemden mahrum ama iktisaden bağımlı dünya ekonomilerinden oluşabilir. Modern dünya sistemi, uzun Onbeşinci Yüzyıl (Arrighi, 2001) ya da uzun Onaltıncı Yüzyılda (Wallerstein, 2003) Kuzey Batı Avrupa'da kapitalist üretim ilişkilerinin toplumların şekillenmesinde belirleyiciliği elde edecek derecede yoğunlaşmasından doğmuştur. Diğer yandan, bu yoğunlaşmanın takibi içerisinde 13. yüzyıla kadar inmek mümkündür (Abu-Lughod, 2003). Kapitalist dünya ekonomisinin belirleyici karakteri en fazla kârı realize etmek maksadı ile pazarda satmak üzere üretim olarak belirlenebilirse de, ürünler üzerinde denetimin dönemsel olarak farklı biçimleri olmuştur. İngiliz kapitalizminin başat rolü oynayacağı 19. yüzyıla değin bu denetim üretim araçları üzerinde mülkiyetin tesisi ve emek sürecinin kontrolü biçimini almamıştır (Arrighi, 2001). Kapitalizm, işçinin ürettiği artı değere el konulmasının yanı sıra, dünyada üretilen artı-değere, dünya ekonomisinin merkezlerince el konulmasını da içerir.

Bu bağlamda, sistemin araştırma programının esas nesnesi olarak karşımıza çıkmasının bir neticesi olarak, yaklaşımın geliştirdiği perspektif içerisinden, tekil devletler kendi hesaplarına dünya sisteminin aktörleri olma iktidarlarını yitirirler. Merkez ülkeler, tanımları gereği, çevresel ülkeler karşısında daha etkin ve kaliteli üretim yapma kapasitesini ve göreli artıdeğere daha yüksek oranlarda el koyma becerisini haizdirler. Tekil devleti dünya ekonomisi içerisindeki pozisyonu belirler ve belirlediği ölçüde, Dünya Sistemi Yaklaşımı, Bağımlılık Okulu'na işlevselcilik ve yapısalcılık üzerinden yöneltilen ve bir önceki alt başlıkta incelediğimiz eleştirilere açık hale gelir. Bir başka deyişle, Bağımlılık Okulu'nda olduğu gibi Dünya Sistemi Yaklaşımı'nda da sistem her şeyi açıklayan bir araç haline gelir ve soyuttan somuta doğru yönelişte bilimsel sorgulamanın önünde bir engel halini alır (Lipietz, 1987: 19). Uluslararası işbölümü kavramı da, bu durumda, her şeyi açıklamaya kadir sistem kavramının ampirik bir uzantısı haline dönüşür. Bütün bu eleştirilere rağmen Wallerstein'ın (1979) Sovyet Sistemi'nin yıkılmasından çok önce, gerçek manada sosyalist devletlerin ve ekonomilerin kapitalist bir dünya ekonomisi içerisinde yer alamayacakları iddiasının, bilimsel araştırmanın işlevlerinden en önemlilerinden birisinin tahmin olduğunu varsayan yöntemler açısından, yaklaşımın itibarını artırdığını belirtmekte fayda bulunmaktadır. Wallerstein'a (1979) göre sosyalizm, bugünün her yeri kaplayan kapitalist dünya sistemi yerine, yeni bir dünya sisteminin de yaratılmasını içerir. Yaklaşımın bir diğer önemli düşünürü, Arrighi'nin (2001), kapitalist merkezlerin zamansal ve mekânsal kayışı içerisinde, Amerika'nın ardından, daha etkin bir kapitalizmin Asya-Pasifik bölgesinde belirebilme olasılığı hakkındaki görüşleri de, dünya ekonomisinin günümüz gelişmeleri karşısında yaklaşımın itibarını artırmaktadır.

Dünya Sistemi Yaklaşımı da işlevselci ve yapısalcı kökenleri üzerinden yeni sanayileşen ülkeler gerçeğini açıklamak zorunluluğu ile karşılaşmıştır. Azgelişmişliğin açıklamasında klasik Bağımlılık Okulu argümanlarından beslenen

Yaklaşım, bu fenomen karşısında yarı çevre kavramını geliştirmiştir. Buna göre, yarı çevresel kapitalist formasyonlar periferi ve merkez arasında bir konuma sahiptirler. Yarı çevresel kapitalist formasyonlar çevreye göre daha fazla sermaye yoğunluklu endüstriyel yapıya sahiptirler. Merkez ülkeler karşısında da çevresel formasyonlara göre daha bağımsızdırlar. Ancak, bu ülkeler, merkeze karşı sürekli bağımlılıklarıyla, Bağımlılık Okulu tarafından geliştirilen, bağımlı gelişme modelinin içerisindedirler. Dünya sistemi perspektifinden bakıldığında, yarı-çevrenin işlevlerinden birisi de, bu gruptaki ülkelerin, kapitalist dünya düzeninin istikrarına olan katkılarıdır. Yarı-çevresel kapitalist formasyonlar dünya ölçeğindeki bir kutuplaşma olasılığının karşısında siyasi, kapitalist sistem içerisinde gelişme olasılığına yaptıkları vurguyla, ideolojik bir işlev gördüklerinden, azgelişmişliğin, dünya kapitalizmine karşı, Lenin'in siyasi planını çıkardığı türden, toptan bir başkaldırısının önünde engel teşkil etmektedirler. Onlar aynı zamanda sömürülen ve sömüren olarak sisteme bir meşruiyet atfetmektedirler.[22]

Anılan sebeplerden ötürü, Dünya Sistemi Yaklaşımı'nın işlevselci-yapısalcı epistemolojisi Bağımlılık Okulu'nunki ile birebir örtüşmemektedir. Azgelişmişliğin sürekliliği vurgusunun baskın olduğu Bağımlılık Okulu'nun karşısında, Dünya Sistemi teorisyenlerinin kapitalist merkezlerde beşyüz yıldır süregelen değişimi açığa çıkartmaları ile bağlı olarak, bir ülkenin çevreden yarı çevreye ve buradan da merkeze kayması, ya da merkezden yarı-çevreye buradan da çevreye dahil olması, mevcut düzende meydana gelecek ya da gelmekte olan köklü değişimler neticesinde, mümkün görünmektedir. Bu saptamanın dünya sistemi ölçeğinde bir değişimi önvarsayıyor olması, kalkınma ile ilgili liberal ve realist tezler karşısında, dünya sistemi yaklaşımının epistemolojik kökenlerinden kaynaklanan bir karamsarlığı da birlikte getirmektedir. Yine Bağımlılık Okulu'nda olduğu gibi dünya sistemini oluşturan ulusal ekonomilerin hiyerarşik yapısı Dünya Sistemi Yaklaşımı'nda da, "çalış senin de olur" şeklinde özetlenebilecek liberal iyimserliğe karşı önemli bir gerçeklik vurgusunu içermektedir. Bunlara ek olarak, Yaklaşımın Marksist teorinin esaslı unsurlarından olan kapitalizmin nihai krizine karşı, kapitalist dünya ekonomisinin kendisini yenileme gücünden ötürü, öncüllerinden daha yumuşak bir yaklaşım getirmiş olması da anılmaya değer bir özelliğidir.

Bütün bunlara rağmen Yaklaşım yine de Marksist yapısalcı-işlevselci yaklaşımlara getirilen eleştirilerin bir tekrarı ile karşılaşmıştır. Bu bağlamda Lipietz'in (1987) işlevselciliği *apriori* ve *aposteriori* olarak ikiye ayırıp, *apriori* işlevselciliği sosyal teori için bir zaaf olarak değerlendirirken geliştirdiği eleştiri, Bağımlılık Okulu'nun yanı sıra, Dünya Sistemi Yaklaşımı'na da yönelmiştir. Lipietz'e (1987) göre bir şeyin, bir sistem içerisindeki rolünü o şeyin varlığı için kanıt saymak *apriori* işlevselciliğe girmektedir. Böylece bir sosyal bilim disiplinin ele aldığı teorik nesne, var olması belirli bir açıklamayı tutarlı kıldığı için, varsayılmaktadır. Dünya Sistemi Yaklaşımı'nın yarı-çevresel kapitalist formasyonlara yüklediği açıklayıcılık da böyle bir işlevselciliği barındırmaktadır. Diğer yandan *aposteriori* işlevselcilik, yani bir teorik nesnenin işlevinden varlık koşullarının çıkarılmadığı işlevselcilik, sosyal bilimler için anlamlı bir yöntem olarak varlığını sürdürmelidir. İşte bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz Düzenleme Okulu'nun işlevselciliği böyle bir anlayışa dayanmaktadır.

---

[22] Dünya Sistemi Yaklaşımı, Marksist geleneğin genel çizgisini sürdürerek, yarı-çevresel kapitalist formasyonların sağladığı meşrulaştırıcı katkıya rağmen, küresel ölçekte kapitalist üretim ilişkilerinin içerdiği çelişkiyi ve bunun uzun dönemde taşıdığı istikrarsızlaştırıcı etkiyi vurgulamaktan da geri kalmamıştır. Bu bağlamda, sosyalist bir dönüşüm olasılığı da Dünya Sistemi Yaklaşımı'nın öngörüleri arasında bulunmaktadır. Ancak bu sosyalist dönüşüm olasılığı son dönem Marksizmleriyle uyum içerisinde belirsiz uzun bir döneme gönderme yapmaktadır.

Yine Bağımlılık Okulu'na yöneltilen, dış faktörlere çok fazla açıklayıcılık ithaf etmek suretiyle iç faktörlerin göz ardı edildiği eleştirisi, Dünya Sistemi Yaklaşımı'na da yöneltilmiştir. Bu kapsamda bir diğer eleştiri de merkezî ülkelerin/kıtasal blokların azgelişmiş ülkelere olumlu etkilerinin de göz ardı ediliyor olmasıdır. Yine Bağımlılık Okulu'nda olduğu gibi, Dünya Sistemi Yaklaşımı'na yönelik eleştiriler, eşitsiz güç ilişkilerinin açıklanmasında, değişim ilişkilerine yapılan vurguya yönelmiştir (Brenner, 1977). Eleştirmenlerine göre analizin değişim ilişkilerinden başlaması, üretim ilişkilerinin ve dolayısıyla sınıfsal ilişkilerin gözden kaçırılmasına ve kavramsallaştırılamamasına yol açmaktadır.

Kurumsalcı Marksizmin ya da Marksist devlet teorisinin cephesinden bakıldığında Dünya Sistemi Yaklaşımı iktisadi alana gereğinden fazla yer vermekte, bu bağlamda siyasi örgütlenmeyi, sınıfsal temsili, bir başka deyişle devleti ve onun uluslararası sistemdeki rolünü göz ardı etmektedir. Ancak bu eleştiri, realist teorinin Asya kaplanlarına yönelik yorumu ile karıştırılmamalıdır (Yalman, 1997). Uluslararası ilişkilere realist yaklaşımda olduğunun aksine, Marksist teori, sivil toplum - politik toplum dikotomisi üzerinden, organik bir devlet tanımı çizmemektedir (Jessop, 1990). Uluslararası ilişkilere realist yaklaşımlar da Wallerstein'a yönelik eleştiriler üretmektedir. Onlara göre Wallerstein, güçlü devletlerin merkeze, zayıf devletlerinse çevreye ait olduğunu iddia etmekte, bu iddia ise geç gelişen ve bir zamanlar çevreye ait olan kapitalist formasyonların güçlü devletler sayesinde bu gelişmeyi gösterdiği kanıtı ile çürütülmeye çalışılmaktadır (Cohn, 2000). Sivil toplum politik toplum dikotomisine açık referansı nedeniyle özü itibariyle liberal olan, toplumun karşısında ve ondan ayrı, organik bir varlık olarak "güçlü" devlet kavramsallaştırmasının, bir çözümleme aracı olarak hiçbir zaman çağdaş Marksizmler tarafından kullanılmadığını belirtmek yeterli olacaktır.

Bağımlılık Okulu ve Dünya Sistemi Yaklaşımları, sosyal iktisadi ve siyasi dönüşümün uzun dönemli tarihsel bir analizini yapabilmek ekseninden bakıldığında, uluslararası ekonomi politik disiplinine realist ve liberal yaklaşımlardan çok daha geniş bir vizyon sunabilmişlerdir. Dışsal faktörlerin gereğinden fazla vurgulandığı iddiasındaki gerçek payı da, Dünya Sistemi Yaklaşımı'nın sınıf perspektifinden vazgeçmediği olgusu ve realist ve liberal yaklaşımların dışsal faktörleri göz ardı edişindeki sürekliliğin ve buna bağlı olarak azgelişmişliğin sorumlusu olarak azgelişmiş ülke halklarını çıkarışlarının karşısında, yaklaşımın çözümlemelerinin değerini azaltmamaktadır. Buna ek olarak, Marksist yaklaşımların eleştirilere cevap verme çabası da, bütün tarihsel veriler aksini gösterirken, bugün hâlâ "azgelişmişler gelişmiş ülkelerin izlediği yoldan kalkınabilirler" iddiasını sürdürebilen liberal yaklaşımların tavırlarının aksine (Cohn, 2000), Marksist teorinin sosyal gerçeklikle yüzleşmek için gerekli enerjiyi barındırdığının bir göstergesidir. Marksist teori hiçbir açılımında kapitalizmi veri olarak kabul etmez. Bugün Dünya Sistemi Yaklaşımı gelişmeyi sürdürmektedir.

Günümüzde Marksizm ve uluslararası ekonomi politik

Dünya Sistemi Yaklaşımı gelişmeyi sürdürüyor olmasına rağmen, yapısalcılığın aldığı eleştiriler yeni okulların ortaya çıkmasında yer yer doğrudan yer yer de dolaylı olarak etki yaptı. Bu dönemde Marksist açılımlar genelde kapalı sistem teorileriyle sosyal gerçeklik arasındaki bağın zayıflığı, dolayısı ile kapalı sistem teorilerinin sosyal gerçekliği açıklamaktaki yetersizliği üzerine geliştirilen eleştirilere cevap olarak ortaya çıktılar. 1960'larda Stalinizm eleştirisine eşlik eden epistemolojik sorgulama geleneği de bu dönüşüm için gerekli teorik malzemeyi sağladı. Bu noktada belirtilmelidir ki; kapalı sistem teorilerine dayanan neoklasik iktisat ve ortodoks uluslararası ekonomi politik bu eleştirilere karşı bir cevap üretme zorunluluğunu duymamıştır. [23]

Günümüz Marksizminin içerisinden uluslararası ekonomi politiğin kapsamına giren çözümlemeler yapan okulların her birisini ayrı başlık altında işlemek güç görünmektedir. Bunun en önemli sebebi bu okulların, Gramsciyen Okul ve Açık Marksizm Okulu'nun bazı yazarları dışında, doğrudan uluslararası ekonomi politik okulu olmak iddiası bulunmamasıdır. Bir diğer sebep bu okulların alana katkılarının uluslararası ekonomi politiğin ele alınmasında yöntem sorunlarına, bizzat somut durumların somut çözümlemelerinden daha fazla enerji sarf etmeleridir. Diğer yandan, bu okulların çalışmaları alana açık katkılar yapmaktadır. Biz burada, Düzenleme Okulu ve Gramsciyen Okul üzerinde duracağız. Açık Marksizm ya da Habermascı yaklaşımlar yeri geldiğinde bu iki okul içerisinde ele alınacaklardır.

---

[23] Bunun bir sebebi güçlünün hukukunu savunanların meşruiyet arayışlarının zayıf olması durumu olabilir (Sayer, 1995). Bir diğer sebep de kapalı sistem teorilerine yönelik eleştirilerin Marksist teori içerisindeki tartışmalardan türemiş ve/veya bir dönem Marksist düşüncenin kurmayları arasında olan yazarlar tarafından geliştirilmiş olması durumundan çıkartılabilir (West, 1998).

Düzenleme Okulu

Düzenleme Okulu'nu oluşturan çeşitli alt bölümlenmeler[24] arasında okulun tümünü temsil edecek türden, sistematik bir uluslararası ekonomi politik yaklaşımı geliştirilmemişse de, okulun, bu alana, öncelikle, epistemolojik tutarlılık sağlamak maksadıyla getirdiği katkılar önemlidir (MacLeod, 1997; Jessop, 1995). Bu katkıların önemli bir bölümü, okulun yazarlarının Marksist teorinin açıklayıcılık kabiliyetinin azaldığı yönündeki iddialara cevap vermek çabasından kaynaklanmıştır. Örneğin, kapitalizmin, Marksist teorinin oldukça başarılı bir şekilde ifşa ettiği, iç çelişkilerine rağmen neden hâlâ sürdürülebildiği sorusu, Sovyetler Birliği'nin çökmesinin ardından ve "tarih bitti" sloganları içerisinde, Marksizme yöneltilen saldırının bayraktarlığını yapmıştır. Okulun yazarlarının çabalarının en görünür yanlarından birisi, açıkça uluslararası ekonomi politiğin alanına giren yanıtları içeren bu soruya cevap verme uğraşı olmuştur (Aglietta, 1998; Boyer, 1990; Lipietz 1987; Jessop, 2002b).

Okul, dünya kapitalizminin değerlendirilmesinde esas çıkış noktasının, sermayenin merkezîleşmesi ve yoğunlaşması olarak kabul edildiği baskın Marksist yaklaşımın aksine, sermayenin yeniden üretiminin koşullarında radikal bir dönüşüm olarak ele alınması gerekliliğine dikkat çekmiştir.[25] Sermayenin merkezîleşip, yoğunlaşması olgusunun analizin ekseninden çıkarılması, okulun, kendi varoluş koşullarını yaratan bir kapitalizm olgusu yerine sermaye ilişkisinin yaratıcı yetersizliği[26] düşüncesi üzerinden geliştirdiği yaklaşımla uyum içindedir. Buna göre kapitalist üretim ilişkilerini kavramsallaştırmak için değişken sayısının sınırlı olduğu kapalı sistemlere[27] dayalı kuramsallaştırmalar yerine; sistemde değişim olgusunu yalnızca sistemin iç dinamiklerine dayandırmayan, açık bir sistem yaklaşımı geliştirilmelidir. Böylece, Düzenleme Okulu'nu oluşturan yaklaşımlar etrafında, "her şeye kadir bir kapitalizm" kavramsallaştırmasına dayalı yüksek düzey soyutlamalar içeren önermelerden kurulu, her durumda somut tarihsel formasyonları analiz etme zorunluluğu hissetmeyen bir öngörüler sistemi yerine; sermaye ilişkisinin merkezîliği temasını açıklamanın odak noktasına koyan, ancak sermayenin yeniden üretiminin istikrarsız ve çelişik bir biçimde değişen ekonomi-dışı koşullara bağlı olduğunun kabulünü içeren bir kısmi kavramsallaştırma çabası ile karşı karşıya kalırız.

---

[24] Fransız Düzenleme Yaklaşımı, 1970'lerin ortasından itibaren, önce Fransız ekonomisinde stagflasyonu anlamak maksadıyla geliştirilen sonra da etkinliği hem araştırma alanı hem de araştıranların menşei olarak genişleyen, Marksist bir açılımdır. Bu bağlamda pek çok ülke ve yöre ismini alan düzenleme alt-okulları çıkmışlardır. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Aglietta (1998), Boyer (1990), Jessop (1990; 1995), MacLeod (1997).

[25] Gramsci'yi takip eden Marksist yaklaşımın da, üstü örtük olarak da olsa, aynı çıkış noktasını benimsediğini belirtmek gerekir.

[26] Sermaye ilişkisinin yaratıcı yetersizliği kavramının detaylı bir açıklaması için bkz. Jessop (2002a).

[27] Kapalı sistemler, sistemin iç diyalektiğini oluşturan kuvvetlerce gerçekleştirilmediği müddetçe, sistemde değişimin mümkün olmadığı sistemlerdir (Yalman, 1997). Bu halleriyle denge (*equilibrium*) teorilerinin bütününü içerirler. Değişimi sistemin iç diyalektiğine bırakmanın yarattığı sorunlardan birisi, kapalı sistem teorilerinin sistemin sürekliliğini verili sayıyor olmasıdır. Bu durumda yeniden üretim sorunsuz gerçekleşecektir (Aglietta, 1987: 12). Teorilerin, dışımızdaki dünyayı açıklıyor olması önemliyse, bu durum problematiktir. Diğer bir sorun; makro-iktisadi teorilerde değişimin sistemin iç diyalektiğine bağlanması durumunda, "her nesne bir diğeri ile ilişkilidir" gibi bir önermeye varılmasıdır. Bu durumda, bir yoruma göre, nesnelerin bağımsız varlıkları tehlikeye düşer (Sayer, 1995: 27). Dahası böyle bir ontoloji, Marksist yaklaşımların hedeflerinden çok farklı, bilimsel açıklamanın ikincil önemde kaldığı bir başka dünya görüşünü çağrıştırmaktadır (Brown vd., 2002). Üçüncü bir sorun ise kapalı sistem teorilerinin yüksek düzeyde soyutlamalarının ötesine gidemeyecek oluşlarıdır (Jessop, 2002b).

Bu kapsamda Düzenleme Okulu, bir iktisadi gelişmenin siyasi ve ideolojik alanlarla bağlantılı koşullarının araştırılması için uzun erimli bir proje hüviyetindedir (Jessop, 1995). Okulun adı da bu amacı doğrular niteliktedir. Buradaki düzenleme ifadesi basit bir hukuksal ve siyasi kural koyuculuk manasının ötesinde bir seri toplumsal normun devlet merkezli ama devletle sınırlı olmayan bir kurumlar seti üzerinden yeniden üretimini içerir. Bu bağlamda, yüksek düzey soyutlamadan somuta doğru ara basamakta bir seri yeni kavram üretilmiştir. Bunların en ünlüleri birikim rejimi ve düzenleme biçimi (kipliği) kavramlarıdır. İlk kavram belirli bir süreyi kapsayan göreli istikrar ve büyüme durumuna referansta bulunan makro ekonomi ağırlıklı bir kavramdır. Düzenleme biçimi ise birikim rejimini oluşturan sistemik uyum/tutarlılık durumunu mümkün kılan içselleşmiş kurallar ve sosyal süreçlerin tümünü kapsar. Düzenleme biçimi kavramının içerdiği düzenleme bir seri yapısal biçim aracılığı ile gerçekleşir. Bunların biçimlenmesi sürecinde en etkin yapısal biçim, devlettir. Ancak belirtilmelidir ki; devletin en etkin yapısal biçim olması onun bu rolünün biteviye süreceği anlamına gelmez (Aglietta, 2000). Düzenleme biçimi ve bunun içerdiği sosyal biçimler (sermaye-emek ilişkisini düzenleyen ve emeğin belirli üretim normları içerisinde kontrolünü mümkün kılan sosyoteknik sistem, sosyal bir kurum olarak parayı düzenleyen sistem, iktisadi yönü ağırlıkta olan uluslararası-üstü ilişkileri düzenleyen uluslararası kurumlar) anayasal kurallar, kurumlar, örgütler, tavırlar, alışkanlıklar yolu ile sermaye ilişkisinin belirli bir döneminde geçerli üretim ve tüketim normlarını yaratırlar. Bir başka deyişle, toplumsallığın mümkün olması için gerekli bireysel tavırları yeniden üretim şemaları ile uyumlu hale getirirler (Boyer ve Saillard, 2002: 37; Coriat ve Dosi, 2002: 307; Nadel, 2002: 32). Düzenleme biçimi ile birikim rejiminin eklenmesi zorunlu değildir ancak eklemlenmeleri durumunda belirli bir zaman ve mekân içerisinde kapitalist gelişmenin uzun bir dalgasını[28] yaratabilirler. Bu durum genellikle gelişme modeli (*model of development*) olarak adlandırılır.

---

[28] Buradaki uzun dalga kavramını Mandel'in terminolojisindeki uzun dalga ile karıştırmamak gerekir. Mandel'in kullandığı anlamıyla kavram üretimin dinamiklerine ve üretim şemalarına doğrudan bağlıyken, Düzenleme Okulu'nun kullandığı haliyle siyasi ve ideolojik süreçlerin zorunlu olmayan biraradalığına gönderme içerir.

Bir kurumun sosyal yapı içerisindeki uyumu ve yeri o kurumun varlığına içkin değildir; aksine verili bir işgücünü üretim normlarına adapte eden sürekli mücadele içerisinde sonradan meydana gelir (Villeval, 2002: 294). Uluslararası düzlemde ne uluslararasılaşma süreci veya küreselleşme ne de yerel sınıf mücadeleleri bir yapısal biçimin/kurumlar ve örgütler setinin üretimin dinamiğine kendiliğinden uymaz (Billaudot, 2002: 144-149). Kurumsal öğrenme süreçleri sistemleştirilen deneyimleri birbirine benzer hale getirebilir. Bu bağlamda, benzer ekonomik koşulların yaşandığı ülkelerde benzer şans buluşlarının ortaya çıkması mümkündür; bir toplumsal formasyonu belirli bir dönemde tutarlı bir yönetime kavuşturan yapısal biçimler uluslararası rekabetin zorladığı kurumsal "dersleri" diğer ülkelerden edinebilirler. İçsel politik çekişmeler bu "derslerden" edinilen bilgilerin ışığında biçimlenebilirler.

Anlatılanlar ışığında, Düzenleme Okulu'nun, büyük bir mimarı olan ya da kendiliğinden tamlığa erişebilecek kapasitede bir kapitalist güce yaslanan bir uluslararası kapitalist sistem fikrinin yerine, somutta kurumların ve örgütlerin nasıl bir karşılıklılık içinde uluslararası bir sistem oluşturduğunun araştırılabilmesi için gerekli kavramsal seti yaratma çabası içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak indirgemecilikten kaçınan bu büyük girişim, nedensellik bağlamında, belirli bir iktisadi alan içerisinde oluşan üretim ilişkilerinin uluslararası kapitalizmle nasıl bağlantılandırılabileceği sorusunun yanıtlanmasını güçleştirir. Bir başka deyişle, Düzenleme Okulu'nun girişimi, uluslararası ve ulusal seviyelerde yürütülen çözümlemelerin eklemlendirilmesini oldukça zor hale getirir (Saillard, 2002; Vidal, 2002). Bu güçlüğü aşma çabası, okulun hegemonya, yapısal biçim, devlet ve uluslararası işbölümü kavramsallaştırmalarına yansımıştır.

Ulusal ve uluslararası seviyelerin eklemlendirilmesi sorunu Aglietta (1987) tarafından *Kapitalist Düzenlemenin Kuramı* başlıklı çalışmanın İngilizce baskısının ikinci basımında belirtilmiştir. Burada emperyalizmi tanımlarken hegemonya kavramı uluslararası alandaki iktisadi ağırlıklı ilişkileri, yapısal biçimler aracılığı ile ulusal devletlere bağlarken kullanılabilecek bir araç olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda hegemonya, bir devletin bir seri devleti, sermaye dolaşımının güvenceye alınması için, geniş bir alandaki çok taraflı meta ilişkilerinin istikrarını sağlayacak koşullar doğrultusunda etkilemesini sağlayan bir kavram olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda büyük mimarın reddini sağlayan kuramsal çaba, uluslararası iktisadi ilişkilerin istikrarı için hegemonik bir devletin gerekliliği ile çelişir (Boyer ve Juillard, 2002: 239).[29] Uluslararası bir düzenleme biçiminin ikamesini sağlayacak şekilde hareket edebilecek hegemonik bir devletin olmadığı durumda uluslararası alanda istikrar mümkün olmayacaktır (Petit, 2002: 168). Bu perspektiften denilebilir ki; uluslararası düzenin ulusal bir ekonomiye etkisinin asıl kaynağı hegemonik bir devletin mevcudiyetidir (Boyer, 2002).

---

[29] "İngiltere Marx için ne ise, Birleşik Devletler de Düzenleme Okulu için odur" (Boyer ve Juillard, 2002: 238).

Bir devletin hegemonyası o devletin iktisadi etkinliğinden kaynaklanabilir. Bu birikim rejimi ile düzenleme biçiminin sürekli gelişmeyi sağlayacak bir biçimde eklemlenişini ve ilgili devletin sınırlarını aşarak genişlemesini gerektirir (Jessop, 1990: 201). Altın çağdaki Amerikan üstünlüğü bu çağa has düzenleme biçimini (monopolistik düzenleme) yayma başarısından kaynaklanmaktadır. Diğer yandan kapitalizmin, pek çok Marksist yaklaşımın kabul ettiği, yapısal kriz döneminde ekonomik üstünlüğü aşınan Amerika'nın hegemonik liderliğinin sürmesi durumunu iktisadi etkinliğe dayanarak açıklamak güçleşecektir. Bu durum, Okul içerisinde iktisadi temellere dayalı yapısalcı bir hegemonya kavramsallaştırmasından stratejinin ve politik önderliğin öne çıktığı bir kavramsallaştırmaya geçişi gerektirmiştir. Genel olarak, Amerika'nın 1980 sonrası üstünlüğünün siyasi alana dayandığı söylenebilir (Robles, 1994: 105; Sapir, 2002: 277; Vidal, 2002: 113). Siyasi alana kayış ve Washington uzlaşımı olarak belirtilen dönüm noktası arasında da bir bağ kurmak mümkün gözükmektedir. Bu durumda sermaye dolaşımının sermayenin baskın fraksiyonun lehine güvenceye alınması için siyasi bir önderlik gerekmektedir.

Hegemonya kavramının yanı sıra, Düzenleme Okulu yazarları uluslararası düzlemde bir düzenleme biçiminin varlığından bahsedilebileceğini de iddia etmişler; ancak bu iddia okulun son dönem çalışmalarında irdelenmemiştir. Okula dahil yazarlardan Mistral'e göre uluslararası düzlemde rekabete dayalı olarak finansal savaşların çıkmasını engelleyen kurumlar bulunmaktadır (Benko ve Lipietz, 2002: 195; Lipietz, 1987). Bunlar, rekabeti, özel hukuk tüzel kişiliklerinin çıkar çatışmalarını önceden belirli davranış prensipleri doğrultusunda yapıcı biçimde kanalize ederek ve devlet müdahalelerini emredici biçimde bir arada davranma kurallarıyla sınırlayabilen kurumsal çerçevelerdir. Diğer yandan, buradaki düzenleyicilik ulusal devletin en mükemmel yapısal biçim olarak diğer yapısal biçimleri etkilediği ulusal düzeydeki düzenleyicilikten farklıdır. Buradaki düzenleyiciliğin birlikte davranma ve çekişmeye girmenin sınırlarını çizdiği, özel girişimlerin yönetişimini sağladığı, ve hegemonik devletin çıkarlarını takip maksadıyla geliştirdiği operasyon kapasitesinin sınırlarını belirlediği ölçüde bir düzenleme olduğu, ancak uluslararası alanda üretim ilişkilerinin yeniden üretimin koşullarını kapsamak anlamında düzenleme olmadığı söylenebilir (Lipietz, 1987). Bir başka deyişle, anayasal kurallar, kurumlar, örgütler, tavırlar, alışkanlıklar yolu ile sermaye ilişkisinin belirli bir döneminde geçerli üretim ve tüketim normlarını yaratmak işlevini uluslararası alanda etkin bir şekilde yerine getirecek; (uluslararası düzlemde) toplumsallığın mümkün olması için gerekli bireysel tavırları yeniden üretim şemaları ile uyumlu kılacak küresel bir yapısal biçim bulunmamaktadır. Uluslararası bir tarihsel bloğu oluşturabilecek bir güç alanının bulunmaması ile Düzenleme Okulu'nun ulusal birikim rejimleri ile küresel bir birikim rejimini uzlaştırmadaki güçlükleri arasında bir bağlantı olduğu belirtilmiştir (Jessop, 2002a).

Okulun uluslararası ekonomi politiğin alanına giren çözümlemelerinin etkilediği bir diğer alan devlet teorisi olmuştur. Yapısal biçim kavramsallaştırmasının Marksist devlet teorisine katkılarının yanı sıra, Vidal (2002), Theret (2002), Hirsch (1991; 1994), Jessop (1990; 2002a; 2002b) gibi teorisyenler Gramsci ve Poulantzas mirası üzerine stratejik-ilişkisel bir yaklaşıma dayalı olarak, devleti sınıfsal temsil ve stratejiye dayalı olarak kavramsallaştıran ve yekpare olarak görmeyen yeni bir Marksist devlet yaklaşımı geliştirmeye çalışmışlardır. Buna göre, devlet, kendisi içerisinde temsil bulan çeşitli sınıfların güçlerinin kesiştiği noktada iktidarını kullanabilen (Jessop, 1990) bir yapı (Althusser, 2003) ya da bir sosyal ilişkiler setidir (Poulantzas, 1979). Devletin anayasası da, toplumsal ilişkileri düzenleyerek (düzenleyecek kurumları tesis ederek, toplumsal ilişkilere giren insanların haklarını belirleyerek) ya da göz ardı ederek, güç ilişkilerine müdahale eden devlet iktidarının yapısını sergiler. Böyle bir kavramsallaştırmanın getirisi uluslararası ölçekte analiz edilen toplumlar arası iktisadi ilişkilerin, verili toplumsal formasyonları ve onların somut tarihlerini gölgede bırakmasının engellenmesi olacaktır. Bir başka deyişle, artık çevresel devlet kategorisi her şeyi açıklayan bir teorik araç olmaktan çıkıp, kendi varlık koşulları ile karıştırılmaksızın, her somut olayın özellikleri ile birlikte bir anlam kesbedecektir.

Uluslararası ve ulusal seviyelerde yürütülen çözümlemelerin eklemlendirilmesi çabası ile Düzenleme Okulu tarafından geliştirilen kavramsallaştırmalardan birisi de uluslararası işbölümü kavramsallaştırmasıdır (Robles, 1994). Bu kavramın önemini Lipietz (1987) tarafından uluslararası ekonomi politiğin alanına giren sorunların analizi için sunulan çerçeve programın içerdiklerini değerlendirirken görebiliriz. Buna göre, öncelikle, uluslararası işbölümü kavramsallaştırması merkezin ya da kapitalizmin ihtiyaçlarının pasif bir ifadesi olarak ele alınmamalıdır. İkinci olarak, hiçbir ekonomik alan mevcut uluslararası işbölümü içerisindeki yeri nedeniyle önceden belirlenmiş bir pozisyona mahkûm edilmemelidir. Üçüncü olarak, kavram kendi varlık koşulları ile karıştırılmamalıdır; bir başka deyişle, bu yazıda önceden belirtildiği gibi, *apriori* bir işlevselcilikten kaçınılmalıdır. Dördüncü olarak, dünya ekonomisi nosyonu sosyal realitenin belirli bir bölümüne denk düşse bile, bu kavram bir aktör olarak ele alınmamalıdır. Dikkat edilirse, program, bu alt başlıkta daha önce belirtildiği gibi, Bağımlılık Okulu ve Dünya Sistemi Yaklaşımı'na yöneltilmiş olan eleştirilere bir karşılık vermek, dinamik bir Marksist yaklaşım geliştirmek maksadını gütmektedir.

Anılan birleşik çabaların neticesini okulun uluslararası işbölümü kavramsallaştırmasında bulmak mümkündür. Buna göre;

> ...(U)luslararası işbölümü kavramı ilk anda sanki bir büyük mühendis ya da üstün girişimci varmış da daha önceden belirlenmiş bir plana göre emeği örgütlüyormuş izlenimini vermektedir. ...(D)üzenleme Okulu uluslararası işbölümünü mağdur ülkelere kendini empoze eden kadir-i mutlak kapitalizmin ifadesi olarak ele alan yaklaşımları reddeder. Dünya kapitalizminin varlığı, emeğin dağılımında mantıki olarak ve bir yere kadar düzenlilik önvarsaysa/gerektirse bile bu düzenlilik kadir-i mutlak bir güç tarafından tasarlanmamıştır. Bu nedenle, fiilî uluslararası işbölümü ulusların birbirlerini denetleyebilmek için giriştikleri fiilî mücadeleler ve şu ya da bu sınıf ittifakının ulusal otonomi edinmek ya da bu amaçtan vazgeçmek için gösterdikleri sürekli çabalar aracılığıyla gerçekleşen bir 'şans buluşu'dur (Lipietz, 1987: 5, 24).

Uluslararası işbölümü kavramının, Düzenleme Okulu öncesi Marksist yaklaşımlar içerisinden tümdengelimci ve kapalı kavramsallaştırma biçimleri içinde bir kullanım alanı olmasının yanı sıra, Düzenleme Okulu'nun doğrudan ilişki içerisinde bulunduğu eleştirel realist bir epistemoloji içerisinden, nedensel açıklayıcı bir teori oluşturma tarzı ile de kullanılabilmesi mümkündür.[30] Düzenleme Okulu'nun önemli temsilcilerinden Alain Lipietz'in yukarıda aktarılan uluslararası işbölümü kavramsallaştırmasının satır aralarında, kavramın tarihindeki çekişmelerin izlerini okumak mümkündür. İlk cümle Dünya Sistemi Yaklaşımı'nın (Wallerstein, 1979) izleğinde bir uluslararası işbölümü yaklaşımı geliştiren ve çalışmaları alanda pek çok yeni çalışmayı motive eden Fröbel, Henrich ve Kreye'nin (1980) tezlerine ilişkin bir tepkiyi belirtmektedir (Aboites vd., 2002). Fröbel, Henrich ve Kreye'nin (1980) kapitalist emek sürecinde yeniden yapılanmanın bir sonucu olarak, sanayi üretiminin emek yoğun kısımlarının, gelişmiş sanayi ülkelerinden emeğin göreceli olarak bol ve ucuz olduğu azgelişmiş çevre ülkelere kaydırıldığı iddiasını içeren tezleri Marksist teori içerisinde açıklayıcılık bakımından bir ilerlemeyi temsil etmekle birlikte,[31] yeni eleştiriler için de bir çekim kaynağı oluşturdu.[32]

---

[30] Sosyo-ekonomik sistemler açık sistemler oldukları için, toplumsal bir olayın sonuçları ya da doğuracakları sonuçlar başarılı olarak tahmin edilemez (Akın, 1997). Ancak, toplumsal olguyu mümkün kılan mekanizmalar, bu olgunun içinde anlam kazandığı toplumsal yapı, aktörlerin kuvvetleri ve olayların akışını nedensel olarak yöneten ilişkiler (eğilimler) ifşa edilebilir ve açıklanabilir. Bu durumda –olayların düzenliliğinin gözlemlenmesi çabasındaki azalmayla birlikte– ampirik ve aktüel veriler açıklama çabası içerisinde göreli ağırlıklarını kaybederler ve, okuyucunun da beklediği gibi, olayların arkasındaki mekanizmalar açıklamada önem kazanır. Açıklamaya konu olan toplumsal olayın yarattığı sonuçlar geri plana giderken; bu toplumsal olayı mümkün kılan koşulların vurgusu öne çıkar. Eleştirel gerçekçi bir yaklaşımdan açıklama yapmaya çalışan bir sosyal bilimci, tikel olayda bireysel davranışın neticeleri ve ortaya çıkış biçimlerini belirleyemese de bu davranışları çerçeveleyen sınırlar ve pek çok durumda bu davranışın ortaya koyulmasına neden olan yapısal belirlenimin mekanizmalarını açıklayabilir. Bu durumda bilimin maksadı olarak (nedensel) açıklama edimi, tümdengelim, tahmin etme ve hesaplamanın öncelikli amacı teşkil ettiği ve araçsal akla yönelik bütün Kantçı eleştirileri aynı anda yüklenmiş gibi görünen tümdengelim yönteminin yerine diyalektik aklın temsilcisi olarak geçer. Nihayet, belirli bir konuda sosyal bilimlerin açıklayıcılığından beklenilenin basitçe "neden bu?" sorusuna bir cevap almaktan ötede "neden bunun yerine bu?" sorusuna cevap vermek olacağını düşünürsek (Fleetwood, 2002), uluslararası işbölümünü kavramsallaştırmak yönündeki çabaları değerlendirebilmek için bir kriter geliştirmiş oluruz.

Fröbel, Henrich ve Kreye (1980) emek maliyetini tek belirleyen olarak ele almakla suçlandılar (Schoenberger, 1989). Sistem kavramını, sistemi belirleyici bir aktörmüşçesine kullanıyorlar ve sistemin varlığını ise bizatihi işlevini yerine getirmesine bağlıyorlardı (Lipietz, 1987). Verileri yalnızca serbest bölgeleri ve dünya piyasası fabrikalarını kapsıyor; modellerindeki çokuluslu şirketler tek bir uluslararasılaşma stratejisi içerisinde ve içlerine gömüldükleri toplumsal ortamdan kopuk hareket ediyorlardı. Bunun dışında devletlerin güttüğü vasıflı emek tabanlı stratejiler bazı durumlarda (örn. Kalmarizm) ve bazı zaman dilimlerinde (örn. 1980'ler Avrupası) ucuz emek modellerinden daha kârlı olabiliyordu (Jessop, 2002a; Piore ve Sabel, 1984). Mekânsal yeniden bütünleşme de çevre ülkelerine kayan bazı üretim faaliyetlerini engelleyebiliyordu (Hirst ve Thompson, 1995). Nihayet, emeğin sömürüsünde geliştirilen farklı hukuki biçimler çoğunlukla aynı üretim sürecinin dikey parçaları arasındaki ilişkileri iki ayrı sektördeki iki ayrı şirket arasındaymış gibi gösterebiliyordu.

Düzenleme Okulu'nun geliştirdiği uluslararası işbölümü kavramsallaştırması yukarıda belirtilenlerden anlaşılabileceği gibi Fröbel, Henrich ve Kreye'nin (1980) açıklamalarına getirilen eleştirileri aşmak gayesi gütmektedir. Burada artık çevre ekonomilerle merkez ekonomiler arasındaki değer aktarım ilişkisinin niceliksel (*quantitative*) dökümünün modelleştirilmesinin meşruiyetini kabul etmeyen bir yaklaşım bulunmaktadır.[33] Düzenleme Okulu'nun açıklama çabasının gerisinde nedensel açıklayıcı[34] teorileştirme biçimi bulunmaktadır.[35] Burada ilgili toplumsal fenomenin gözlemlenmesiyle sınırlı kalmayan, kapalı deney koşullarına sığmayan ve gözlemlenemeyeni hesaba katan çok katmanlı bir ontolojiye dayanan, aşkın bir gerçekçilik vardır.[36]

---

[31] Fröbel, Henrich ve Kreye'nin (1980) geliştirdiği tez, klasik merkez-çevre ilişkisinde ciddi dönüşümler olduğu saptamasını içermekteydi. Klasik merkez-çevre ilişkileri uluslararası işbölümü kavramının kullanım alanını geliştiren 19. yüzyıl emperyalizm teorileri tarafından tanımlandıkları halleriyle merkezin çevreden (azgelişmiş ülkelerden) işgücü ve hammadde alıp karşılığında mamul mal verdiği ilişkiler olarak nitelenebilir (Brewer, 1989). Klasik emperyalizm teorilerinde resmedildikleri haliyle merkez-çevre ilişkileri bir ve aynı sürecin, bir başka deyişle, aynı sermaye dolaşımının mekânsal uğrakları arasındaki ilişkilerin görünümüdürler (Lipietz, 1987). Yukarıda da açıklandığı gibi, Bağımlılık Okulu merkez-çevre ilişkilerine yapısalcılığı eklerken, Fröbel, Henrich ve Kreye'nin (1980) çok yakın epistemolojik duruşlar içeren dünya sistemci çözümlemeleri bu resme bir de süreçler arası ilişkiler kavramını eklemekteydi.

[32] Bkz. Hirst ve Thompson (1995), Lipietz (1987), Munck (1995), Piore ve Sabel (1984), Schoenberger (1989).

[33] Niceliksel modellerin en zayıf yanı piyasa ilişkilerinin kavramsallaştırılmasıdır. En iyisinden piyasa yapması gereken her ne ise onu yapan bir şey olarak modele dahil edilebilir (Fleetwood, 2002). Diğer yandan, somut/canlı emeğin kendi birliği içerisinde ikileşmesi yani bir yanda somut canlı emek olarak kalırken, bir diğer yanda soyut/ölü emeğe dönüşmesi tümdengelimle anlaşılamayacak bir şey olarak kaldığı sürece, uluslararası işbölümü kavramsallaştırmasının dayandığı satılabilir emek kavramı da teorik hayata geçirilemeyecek işlevsiz bir kavram olarak durmaya devam edecektir.

[34] Nedensel açıklayıcı yöntem, bir eylem olarak emeğin ve ölü emeğin karşılıklı ilişkilerini ve emek etkinliğinin belirli bir ideolojik, siyasi ve iktisadi toplumsal organizasyondaki görüngülerini anlamak ve açıklamak için tutarlı bir öyküyü ortaya koymaya çalışırken; tümdengelim yöntemi en devrimci olduğu yerlerde değer büyüklükleri üzerinden araştırma yapmaktadır (Fleetwood, 2002).

İster belirli bir iktisadi alan içerisinde oluşan üretim ilişkilerinin uluslararası kapitalizmle nasıl bağlantılandırılabileceği sorusunun yanıtlanma gayretinden kaynaklansın, ister kapitalizmin, içkin çelişkilerine rağmen sürüyor olması gerçeği karşısında Marksist kriz teorisinin geliştirilmesi maksadını taşısın, Düzenleme Okulu'nun Marksizmi, uluslararası ekonomi politiğe pek çok kavram taşımıştır. Düzenleme Okulu epistemolojik dayanakları nedeniyle, şu soruları sormaya açıktır: Hangi derin yapılar, mekanizmalar, ilişkiler ve güçler insanlar arasındaki ilişkilerin şeyler arasındaki ilişkiler halinde görünmesini sağlayan bir sistemi ayakta tutmaya yarar? Ya da soruyu uluslararası işbölümü ekseninde yeniden üretirsek: Hangi derin yapılar, mekanizmalar, ilişkiler ve güçler, insanlar arasındaki ilişkilerin, ulusal devletlerin emeğin denetimi kabiliyet ve işlevleri üzerinden, uluslararası ve üstü bir pazarlık ve üretim faaliyetinin konusu haline dönüşmesine yarar? Bu sorular gereksiz addedilmediği sürece okulun gelişme potansiyelini sürdüreceğini söylemek mümkündür.

Gramsciyen Okul

Günümüzde, Marksist politik ekonominin uluslararası ekonomi politik alanında yarattığı açılımların en önemlilerinden birisi Gramsci ekseninde geliştirilen yaklaşımlar tarafından sergilenmiştir. Bu açılımın en önemli temsilcisi Robert Cox'tur (1981;1983). Cox'un çalışmaları daha sonraları Murphy ve Tooze (1991) ve çalışma arkadaşları (Ruperts, 2000) tarafından yapılan çalışmalarla desteklenmiştir. Bu listeye Stephen Gill'i (1991;2003) de eklemek mümkündür. Bu alt kısımda, önce Gramsci ve Marksist uluslararası ekonomi politiğin arasında bir bağ kurulacak, sonra Cox ekseninde bu akımın genel belirleyenleri tartışılacaktır. Açık Marksizm ve Eleştirel Teori gibi Marksist yaklaşımlar da Gramsciyen Okula yöneltilen eleştiriler çerçevesinde ve bu maksatla sınırlı tutularak ele alınacaklardır.

Batı Marksizmini oluşturan tartışmaların temel eksenlerinden birisinin kişiyi oluşturan/çevreleyen sosyal ilişki setlerinden müteşekkil yapılar karşısında, bireyselliğin ve öznelliğin kapasitesinin ne olduğu sorusu olduğunu söylemek mümkündür (Anderson, 1982; West, 1998). Bu bağlamda, bilincimizin sosyal gerçekliğin herhangi bir parçasını, ister tek başına isterse de toplumsal süreçlerin içerisinde, bir kolektivitenin parçası olarak, ne ölçüde eleştirel olarak ele alabileceği sorusuna değişik cevaplar elde etmek de mümkün. Gramsci'nin düşünceleri İkinci Enternasyonal süreci boyunca mekanikleştirilen Marksizmin bu sorgulama karşısında verdiği örtük ya da açık cevapların eleştirisi üzerinden gelişmiştir. Ona göre İkinci Enternasyonal'in ortodoksisi, daha sonra farklı sebeplerle de olsa pek çok açıdan Stalinizm'in de düşeceği yanılgılara düşerek, ekonomist indirgemeciliğin tuzağına düşmüştür.

---

[35] Nedensel açıklayıcı yöntem, nesnel toplumsal yapıların hesabına düştüğü ölçüde klasik Marksizmden yapısalcı Marksizmin çağdaş varyantlarına kadar pek çok Marksizm içerisinde vardır. Zira Marx'ın metodu belirli bir fenomeni verili biçimiyle varsayabilmek için gereken koşulları yani deneyimlediğimiz dünyayı olası kılan ilişkileri tüketircesine analiz etmeye dayanmaktadır (Sayer, 1984).

[36] Bu nedenle, Dünya Sistemi Yaklaşımı'nın yapısalcılığı içerisinde, tümdengelimci unsurların modelleme yapmasına imkân veren hipotezler için bir cephanelik olduğu gibi; aynı anda, sistemli bir hikâye etme biçimi yani gerçekçi unsurlar da bulunmaktadır (Sayer, 1995; Sayer ve Walker, 1992).

Gramsci Marksizmin kendi dönemindeki anlaşılışına içkin iki iktisadi indirgemecilik tanımını verir (Robles, 1994: 11). İlk tanım liberal söylemin unsurlarını Marksist söylemin içine alma eğilimine referansta bulunur. Buna göre pek çok Marksist yaklaşım, iktisatla siyaset arasındaki neoklasik dikotomiyi, bunlar arasında ontolojik bir ayrım yapılmasının mümkün olup olmadığını sorgulamaksızın, veri olarak kabul eder (Jessop, 2002a: 23). Bu alanların "bedenen" ayrı oldukları bir kere kabul edilince, iki alanın ilişkilerinin karşılıklı nedensellik bağlamı içerisinde incelenmesi mümkün olur. Müteakiben, ekonomik alan, siyasette iktidarın kaynağı olarak kabul edilir hale gelir. Nihayetinde, Marksizm siyasi alandaki her dalgalanmanın iktisadi alanda (altyapıda) bir karşılığının bulunabileceği inancı üzerine inşa edilmiş basit bir iddia haline gelir (Yalman, 1997).

Gramsci'nin ikinci ekonomik indirgemecilik tanımı, iktisadi gelişmeyi, üretim araçlarındaki teknik değişimlere indirgeme eğilimlerini içerir. Bir başka deyişle, ikinci türden indirgemecilik, üretici kuvvetlerdeki gelişme olgusuna, siyasi ve ideolojik alanları (üstyapıyı) belirleme kapasitesi verilmesini mümkün kılar. Böyle bir üretici güçler kavrayışı –yeni üretim ilişkilerince engellenmediği sürece– kendi varlık koşullarını sağlayabilen bir iktisadi altyapı kavramsallaştırması ile birlikte varlığını sürdürür. Altyapının (sivil toplumun) kendi başına yeterliliği, devletin varlığı olmaksızın da kendini idame edebileceği düşüncesi de, yine liberal teoriden Marksizme yapılan bir kaydırmayı içerir ve bu bağlamda birinci ekonomik indirgemecilik tanımı ile bağlantılıdır. Belirtilmelidir ki; Gramsci'nin eleştirdiği türden iktisadi indirgemecilik Bernstein ya da Kautsky'nin kapitalizm eleştirisi ya da sosyolojileri;[37] üçüncü Enternasyonal'in altyapı üstyapı kavramsallaştırmaları; ya da Tekelci Devlet Kapitalizmi[38] tezine karşı iddialar yürütürken, farklı ölçeklerde geçerli olsa bile, bugünün Marksist siyaset felsefesi için aşılamayacak bir sorun olmaktan çıkmıştır.[39]

---

[37] "İnanmaktayız ki, mevcut toplumun çöküşü, iktisadi gelişmenin doğal ve gerekli olarak sömürülenleri özel mülkiyetle mücadele etmeye itecek koşulları üretmesinden ötürü, kaçınılmazdır. Bilmekteyiz ki, bu durum mevcut düzenin sürdürülmesinde menfaati olanların sayısını ve gücünü artıracaktır ve bilmekteyiz ki bu durum halkın büyük kitlesinin toplu olarak eziyet görmek ya da mevcut sistemi ortadan kaldırmak seçimini yapması için koşulları ağırlaştıracaktır" (Kautsky'den akt. Mouffe, 1979: 173).

[38] "Kapitalizmin dönüşüm kanunları tekelci devlet kapitalizmi teorileri içerisinde merkezî bir yer işgal ederler. Bu teoriler farklı biçimler alırlar, ancak kapitalizmin dönemselleştirilmesi ve son halinin doğası hakkında belli başlı önvarsayımları paylaşırlar. ...(T)ekelci kapitalizm aşaması

Gramsci'nin ekonomik indirgemecilik çözümlemesinden yola çıkıldığında, ideolojik ve siyasi alanlara yönelik bir çözümlemenin önemi ve bu alanlarda verilen mücadelelerin belirleyiciliği olgusu öne gelmektedir. Gramsci'ye göre kapitalist üretim ilişkilerinin baskın olma hali, üretim araçları üzerinde özel mülkiyetin varlığı gibi kısmen iktisadi olgulara dayanmaktadır. Ancak bu gerçekliği her şeyi açıklamaya kadir bir anahtar olarak kullanmak yerine Marksizmin öğrencilerinin sınıf mücadelesinin siyasi ve ideolojik/kültürel ve bu nedenle kurumsal ve örgütsel veçhelerini de araştırmaları gerekmektedir.

Bu noktada Gramsci'nin bilinç ve hegemonya kavramı üzerine söyledikleri uluslararası ekonomi politik açısından önem arz ediyor. Gramsci'ye göre hegemonya, aynı kavramı, bir ulus devlete ya da bir ulus devletler grubuna, diğer devletler karşısında ve diğer devletlerle girdikleri ilişkilerde, kendi çıkarlarını baskın olarak kabul ettirme kapasitesi olarak algılayan uluslararası ilişkilere realist yaklaşımda olduğunun aksine, sınıfsal içerikli bir kavramdır. Belirli bir sınıfın hegemonik liderliği sadece zora değil, daha da önemlisi, rızaya da dayalı bir liderlik tesis edebilme kapasitesi ile ilişkilidir. Yönetici sınıfın yönetilenlerle ortak değerler, fikirler ve maddi çıkar ilişkileri tesis edebilmesi kapasitesi ile yönetilenlerin rızalarını elde edebilme kapasitesi arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Bu bağlamda, yönetici sınıfın yönetilenlerle uzlaşmak çabası içerisinde, burjuvazinin uzun dönemli çıkarları için, aynı sınıfın kısa dönemli çıkarlarını feda etmesi mümkün olabilecektir. Yine aynı şekilde daha hayati çıkarların savunulması gayesiyle burjuvazinin daha önemsiz çıkarları feda edilebilecektir. Burjuvazi bir kez hegemonik pozisyon elde ettiğinde, yönetilenler için alternatif değerler ve projeler geliştirme hedefine ulaşma olasılığı da, böyle bir hedefin gerekliliğine olan inanç da zayıflayacaktır. Bu haliyle hegemonya güçlü bir devletin baskısını gerekli kılan ama yeter bulmayan rızai-uzlaşımsal bir düzene, bir hâkimiyet biçimine referansta bulunmaktadır (Cox, 1981). Hegemonya, öznellikler arası anlamların, paylaşılan değerlerin gerçekliği nasıl biçimlendirdiği sorusu ile ilgilidir. Gerçekliğin somut maddi cisimler dünyasından ötede, sosyal ilişkilerin doğasına ilişkin ideolojik kabullerle ilgili olduğu

---

kârların azalması eğiliminin artması ve böylece üretimde durgunluk eğilimlerinin belirmesi ile karakterize edilir" (Jessop, 1990: 33).

[39] Örneğin iktisadi olanla siyasi olan arasında ontolojik bir ayrışımı baştan kabul etmek yerine, iktisadi alanı, –emek süreci de bir sosyal süreç olduğuna göre– üretici güçlere indirgenemeyecek sosyal ilişkiler ve mücadelelerden müteşekkil bir alan olarak addetmek iktisadi indirgemecilik sorununa bir çözüm teşkil edebilir (Boyer, 2002; Jessop, 2002a: 23). Buna bağlı olarak altyapı ve üstyapı arasındaki ilişki de, sosyal ilişkiler ve biçimlerin, doğrudan üretim ve artığa elkoyma süreçleri ile belirli bir mesafe içerisinde, sürekli olarak yapılandığı ve yeniden yapılandığı bir süreç olarak kavramsallaştırılabilir (Wood, 1995). Böyle bir çaba, üstyapı ile altyapı ayrımını ontolojik ayrım olmaktan çıkarıp, içinde bulunduğumuz dünyayı "anlamak" için geliştirilen bir araçlar setine dönüştürerek, bütünü ile yöntemsel bir hale getirebilir (Texier, 1979).

ve bu kabullerin bizim eylem ve ilişki formlarımızı belirlediği bir kez kabul edildiğinde, hegemonyanın kuruluşunun sadece birtakım devlet politikalarının çok ötesine uzandığı da aşikâr hale gelecektir. Kavramın ekonomi politikle bağlantısını hegemonik bir dünya düzeninin nasıl olup da bu düzeni daim kılacak şekilde değerler ve anlayışlar ürettiği sorusu sağlamaktadır (Cox, 1987).

Belirli bir uzamda hegemonya üç aktivite/eylemsellik alanı ile ilgilidir: toplumsal üretim ilişkileri, devlet biçimleri ve dünya düzenleri. Toplumsal üretim ilişkileri, toplumsal ilişkilerin, nihayetinde belirli toplumsal güçleri formatlayan, maddi, kurumsal ve söylemsel biçimlerini kapsar. Buradaki anlamıyla üretim ilişkileri kavramı, burjuva politik iktisadının, belirli bir metanın üretimi kullanımı ve tüketimine odaklanmış çözümlemelerinin ötesindedir. Bilginin, ahlâki değerlerin, kurumların üretim ve yeniden üretimini kapsar (Cox, 1989). Cox ve ardıllarının kavramsallaştırmalarında, devlet konusu, Düzenleme Okulu'nda olduğu kadar gelişkin değildir. Diğer yandan, Düzenleme Okulu'nun çözümlemeleri ile uyumlu bir şekilde, devletin verili, analize başlamadan önce varlığı kabul edilen, tarihsiz bir kategori olarak ele alınmadığını görüyoruz. Coxcu yaklaşım, devleti tarihsel olarak toplumsal gerilimler ve siyasi mücadelelerle ilişkili olarak inşa ederken tarihsel blok kavramına dayanmaktadır. Dünya düzenleri yalnızca istikrar ve kriz/çekişme dönemleri ile sınırlı olarak ele alınmaz. Aynı zamanda, alternatif dünya düzenlerinin nasıl ortaya çıkabileceği konusunda çalışmaları da içerir. Bu tutumun Düzenleme Okulu'nun somuta yönelik ilgisinden daha ziyade Dünya Sistemi Yaklaşımı'na yakın olduğu söylenebilir.

Gramsciyen yaklaşıma göre, hegemonyanın üç aktivite/eylemsellik alanını birbiri ile diyalektik bir ilişki içerisinde ele aldığımızda, tarihsel/toplumsal yapıların mevcut-somut konfigürasyonları içerisinden, tarihsel süreci kavramsallaştırmak mümkün olacaktır. Bu haliyle tarihsel süreç, toplumsal üretim ilişkilerinden türeyen toplumsal kuvvetlerin, dikey ve yatay, bütün boyutlarında eylediği bir zaman-alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu güçler devlet biçimlerinde ve dünya düzeninde ifadelerini bulurlar (Cox, 1981). Anılan eylemsellik alanları arasında nedensel-sonuçsal/artzamanlı bir ilişkiden ziyade sistemsel/eşzamanlı bir ilişki bulunmaktadır. Bir diğer deyişle, örneğin, dünya düzeninin devlet biçimine zamansal olarak önceliğinden bahsedemeyiz. Her üç eylemsellik alanının içerisinde de üç ayrı unsurun karşılıklı olarak girdiği ilişkiler ilgili tarihsel yapının inşasına katkıda bulunur. Bunlar, fikirler, maddi yapabilirlikler/yeterlikler, ve kurumlardır. Fikirleri iki ayrı kategoride ele almak mümkündür. Bunlardan birisinde fikirler, dünya düzeninin, toplumsal üretim ilişkileri ve devlet biçiminin meşrulaştırılmasını/kabul edilir sayılmasını mümkün kılan öznellikler arası anlamların oluşturulması sürecinde teori için özel anlam kazanırlar. Bu haliyle Marksist ideoloji kavramsallaştırmasının Gramsciyen yaklaşıma eklenebileceği bir kapı oluştururlar. Diğer anlamıyla, fikirler öğrenme süreçlerini, diplomatik ilişkiye girme biçimlerini ve deneyimlerin paylaşılması gibi siyasi alanda örgütlerle diğer örgütler ve bireyler arası ilişkilerin sürdürülmesini sağlayan iletişim kodlarını oluştururlar (Cox, 1981). Maddi yapabilirlikler/yeterlikler birikmiş kaynaklarla ilgilidir. Üretici ve yıkıcı potansiyellere sahiptirler. Dinamik formlarında teknolojik ve örgütlü kapasiteler olarak varolurlar. Birikmiş formlarında emek ve tekniğin dönüştürebileceği doğal kaynaklar, ölü emek kaynakları ve bunları işletip kontrol edebilecek sermaye ilişkisinin parasal formları olarak varolurlar (Cox, 1981). Kurumlaşmanın önceki iki unsurun bir amalgamı olduğunu söylemek mümkündür ve bu halleriyle kurumlar belirli bir düzeni istikrara kavuştururlar.

Coxcu yaklaşım içerisinden, Gramsci'nin kullandığı biçimiyle, tarihsel blok kavramı da uluslararası ekonomi politiğin gelişimi için önemli potansiyeller arz etmektedir. Tarihsel blok terimi bir yanda devlet iktidarı ve diğer yanda toplumu yönelten baskın ilkeler arasındaki –hiç de problemsiz olmayan– uyuşumu ifade etmek için kullanılmaktadır. Tarihsel blok aracılığı ile belirli bir uzamda (ulusal sınırlar içerisinde) toplumu yönlendirme kapasitesini haiz sosyal güç ya da güçler, birbirleri ile menfaat çatışması içerisinde bulunan tâbi gruplar arasında bir bağlantı kurarlar. Bu bağlantı basit bir ittifaktan fazlasını içerir. Anılan bağlantı, her şeyden önce ekonomik ve siyasi amaçlarda bir ortaklıktan fazla olarak ahlaki ve entelektüel amaçlarda da bir birliğe referansta bulunur. Tarihsel blok bu bağlamda, hegemonyanın tesis edilmiş olmasını önvarsayar. Gramsci bu terim aracılığı ile –çelişkili ve bir bütün teşkil etmeyen halleriyle üstyapıyı oluşturan– yapıların, nasıl olup da toplumsal üretim ilişkileri ile bir şekilde uyum gösterdiğini anlamaya çalışmaktadır. Bu karşılıklılık özgün entelektüel, ahlâki ve siyasi pratikler dolayımı ile sağlanır. Bu pratikler, sektörel, uzmanlık gerektiren ya da yerel çıkarların daha geniş "etik-siyasi" (*ethico-political*) çıkarlara dönüşmesini ya da bu çıkarlara atıfla meşruiyet kazanmasını sağlar. Dolayısıyla etik-siyasi olan yalnızca iktisadi yapıların bir parçasını oluşturmakla/onlarla iç içe geçmekle kalmaz, bu yapılara rasyonelliğin ölçütünü ve meşruiyetlerini verir (Jessop, 1995). Farklı devlet biçimlerinin içerisinde gerçekleşen toplumsal konfigürasyonlar pratikte ilgili somut tarihsel formasyonun (devletin) kuvvet kullanabileceği sınırları belirler.

Bu bağlamda, realist yaklaşımın insan organizması metaforuna referansla açıkladığı devlet tavırları kavramı anlamsız hale gelir. Bir devletin "tavrı", onu oluşturan tarihsel bloğu meydana getiren uzlaşımın ve bunu sağlamak için önderliği edinmiş bulunan toplumsal gücün ortaya koyduğu programın sınırları ile önceden belirlenmiştir. Bir başka deyişle, devletler kendilerini oluşturan kurum ve organların yönetimi ile sınırlı, politik liderlerin ve kişiliklerin ihtiyarında hareket eden organik varlıklar değildir. Bir tarihsel blok, hegemonik bir toplumsal sınıfın yokluğunda varolamaz; bu nedenle uluslararası düzleme ilişkin çözümlere doğrudan transferi sakıncalıdır. Diğer yandan, belirli bir sınıfın hegemonyası, bu hegemonyanın belirli bir tip toplumsal üretim ilişkisinin sınırlar ötesinde geliştirilmesi olarak ortaya konulabilmesi durumunda, uluslararası bir olguya dönüşebilir (Cox, 1983). Bu bağlamda, Düzenleme Okulu'nun belirli üretim ve tüketim normlarının ve bunların yayılması için benzer düzenleme rejimlerinin çıkması hakkındaki açıklamalarıyla, Gramsciyen Okulun tezleri arasında yakın bir düşünsel akrabalık olduğunun teslimi gerekir.

Hegemonya kavramının hegemonya tesis etmiş bir toplumsal sınıfın yokluğunda doğrudan kullanılması yanıltıcı olsa da, yukarıda anılan çekincelerle birlikte düşünüldüğünde, küresel üretim ve değişimin kapitalist üretim ilişkilerinin ulusal düzlemde yeniden üretiminde belirleyen hale geldiği bir dönemde, uluslarüstü bir tarihsel blok gelişiyor olabilir (van der Pijl, 1998). Bu blok içerisinde temel kurum ve örgütler büyük çok uluslu şirketler, uluslararası finans ve uluslararası bankalar, Uluslararası Para Fonu (IMF) ve Dünya Bankası gibi uluslararası organizasyonlar ve büyük kapitalist devletlerden oluşmaktadır. Bu uluslarüstü bloğun gelişimi ile beraber sınıf ilişkileri küresel düzlemde yeni bir döneme girmektedir. Müdahaleci devletin kurumlarının, İkinci Dünya Savaşı sonrasında, işsizliğin ve diğer sosyal eşitsizlik kaynaklarının önüne, piyasa toplumlarının kaldırabileceği ölçünün üzerine çıkmasa da, çektiği set, uluslararası sermayenin taşınabilirliğinin/hareketliliğinin arttığı bu yeni uluslarüstü tarihsel bloğun güçlenmesi ile yıkılmaya başlamıştır. Gramsciyen Okul, sermaye akışlarının üzerindeki kontrolün kalktığı 1970 sonrası dönemi, çok uluslu şirketlerin işçi sınıfının formasyonu ve karşı hegemonya üretme kapasitesi üzerindeki etkilerini, yine bu yapısal biçimlerin seçilmiş hükümetlerin bağımsız politika üretme kapasitesine getirdiği sınırları ve sermaye kaçışı tehdidinin oluşturduğu müeyyideyi, 1980'lerin rekabetçi deregülasyon ve esneklik politikalarını yeni uluslarüstü tarihsel bloğun gelişimine referansla yorumlamışlardır. Uluslarüstü tarihsel bloğun somutlaşma ve kendini tanımlama sürecinde bir sonraki uğrak, sermaye hareketliliğini, iktisadi büyüme, tüketici tatmini ve iktisadi etkinliğin bir numaralı sebebi olarak tanımlayabilecek bir uluslararası hegemonik ideolojinin sağlamlaşması olarak tanımlanmıştır (Gill ve Law, 1993). Diğer yandan, Gramsciyen Okulu oluşturan yazarlar, uluslarüstü liberal güçlerin nihayetinde bir karşı hegemonik söylemi ateşleyeceğini de belirtmektedirler. Belirtilmelidir ki; okulun kendi yorumunu oluştururken kullandığı kavramlar Sermaye Mantığı Okulu, Dünya Sistemi Yaklaşımı, Düzenleme Okulu gibi diğer Marksist yaklaşımlarca daha önceden geliştirilmiş bulunduğundan, bu yaklaşıma orijinalitesini veren şey, ağırlıklı olarak, kavram üretme yeteneğinden ziyade, bu kavramları öykü etme/bir araya getirme biçimindedir.

Bu haliyle Coxcu yaklaşım, uluslararası ilişkiler teorisinde normativist ya da realist yaklaşımların, tarihsiz, kapalı sistemlere referansta bulunan ve içeriği bir türlü doldurulamayan plastik aktörlere dayalı kavramsallaştırmasının yerine; toplumsal dinamiklere referansta bulunan, aktörlerini sosyal ilişkiler ve tarihin içerisinde ele alan, açık bir sistem kavramına referanslar içeren bir yaklaşım önermektedir. Bu bağlamda, Düzenleme Okulu'nda olduğu gibi, herhangi bir sosyal kurum verili olarak alınmamakta, bu kurumlar kökenlerine ve *aposteriori* anlamda işlevlerine göre ele alınmaktadırlar (Bieler ve Morton, 2004). Yine karşısına dikildiği teorilerle karşılaştırıldığında, Cox'un yaklaşımında artık arkaik ve pozitivizm esintili, insan doğası kavramına referans kalkmıştır, devlet ve piyasa işlevi yüksek soyutlamalarda önverili plastik kavramlar olmaktan çıkmış, üretim ilişkileri ile ilişkilendirilebilir hale gelmişlerdir. Devlet de piyasa de içinde bulundukları tarihsel koşullara göre biçim ve işlevler yüklenen somut nesneler haline gelmişlerdir.

Cox'un çalışmalarını takip eden eserler toplumsal formasyonlar ve üretim ilişkilerindeki bağlantıyı genelde *Altın Çağın* kurumsallaşmış liberalizmi ve neo-liberal politikalar ve deregülasyonun egemen olduğu neo-liberal politikalar dönemine referansla okumaktadırlar. Buna bağlı olarak transatlantik yönetici sınıflar, hegemonik ve hegemonik olmayan düzenler, devletin uluslararasılaşması gibi kavramlar, bazen bunlara Cox'un verdiği özel anlam bazen de Marksist teorinin diğer yazarlarının kullandığı içerikle ama Cox'un dolayımı ile Marksist uluslararası ilişkiler ve uluslararası ekonomi politik yazınına girmişlerdir (Farrands ve Worth, 2005).

Gramsci'den esinlenen uluslararası ekonomi politik yaklaşımının eleştirel teorinin diğer alanlarına referanslarının zayıf olması bir eleştiri konusu oluşturmuştur (Germain ve Kenny, 1998). Anılan eleştirinin altında, yaklaşımın tarihsel materyalist bir pozisyonu koruyor olması olgusu bulunmaktadır (Bieler ve Morton, 2004). Eleştirel Teorinin post-yapısalcı varyantlarına bağlı eleştirmenler açısından tarihsel süreçlerin, uluslararası düzlemde tezahürü mümkün ilişki setlerinin sınırlarını çizmesi durumu kabul edilemez görünmüştür (Ashley, 1989). Zira böyle bir sınırlama kabulü öncelikle, eylemleri sınırlanabilecek bir öznenin varlığını gerektirmektedir. Marksist ideoloji teorisinin ışığında aydınlanma hümanizminin bilişsel ve pratik öznesinin görünümü oldukça değişmiş olsa bile; bilinç, kendisi de toplumun sosyal ve ekonomik gelişme düzeyine tekabül eden kolektif bir öznenin başarı ve sınırlarına bağlı olsa bile; ahlâki ya da teorik hakikatin rasyonel ölçütlerine güvenli bir biçimde erişebilmek artık ihtimal dahilinde olmasa bile; tarihsel materyalist yaklaşımlarda, özne ve ayrıcalıkları tümden ortadan kaldırılmamış, bu öznenin elinde bulunanlar kolektif bir tarihsel özneye, yani kapitalist üretim tarzı içindeki konumu nedeniyle kapitalizmi yıkma ve doğru bilince erişme amacına yönelen proletaryaya transfer edilmiştir. İşte kolektif bir özne boyutunda da olsa, özne gönderimli teorileri arkaik kabul etmek gerekliliğini kendiliğinden içeren post-yapısalcı yaklaşımlar, Gramsciyen yaklaşımı tarihsel materyalist önkabulleri üzerinden eleştirmektedirler. Diğer yandan, bütün bilgi iddialarının yanılabilirliği/yanıltabilirliği neo-Gramsciyen perspektiflerin tümü tarafından kabul gören bir husustur

(Bieler ve Morton, 2004). Dikkatli olmak kaydıyla, bütün açıklama çabaları kaçınılmaz olarak ve minimal ölçekte bir temelcilik (*foundationalism*) içermek durumundadırlar. Başka türlü yerel tanımlarla evrensel değerlerin bir araya getirilmesi olasılığı ortadan kalkacaktır (Bieler ve Morton, 2004).

Bir yukarıdaki paragrafta söylenenlere ek olarak denilebilir ki; tarihsel materyalizm eleştirisi Marksist teoriye bağlılığını sürdüren kuramcılar için yeni bir şey değildir. Marksist kuram içerisinde 1960'lı yıllarda Althusser tarafından tanıtılan haliyle yapısalcılık, toplumsal ve kültürel fenomenlerin insan öznelerinin amaçlı ürünleri veya tarihin amaçsız yan ürünleri olarak değil; fakat kendi öğelerinin, özgül ve indirgenemez birleşim ve dönüşüm kurallarıyla yapı kazanmış sistemler olarak ele alınması gerektiğini savunuyordu (West, 1998).[40] Yapısalcı yaklaşımlar Marksist perspektif içerisindeki, dönüştürülmüş özneye son bir darbe vurdular. Ancak bu haliyle öznenin kaybının ardından politik pratiğin açıklanabilmesi bir problem haline dönüştü. Yapısalcılığın eleştirisi üzerinden gitse de, yapısalcılıkla doğrudan bağları bulunan Düzenleme Okulu kendi perspektifi içerisinden şans buluşu kavramı ile politik pratiğin açıklanabilmesi problemine bir çözüm getirdi ya da getirme teşebbüsünde bulundu. Özne ile yapısalcı Marksizmin içerdiği anlamda bir kopuş yaşamamış olan Gramsciyen Okulun politik pratiği açıklamaktaki avantajları, onu post-yapısalcı eleştirinin doğrudan hedefi haline sokan zaafları da birlikte getirmektedir.

Gramsci'nin belirli bir toplumsal formasyonun açıklaması için geliştirdiği kavramların uluslararası ekonomi politiğin toplumlararası doğasını açıklamak için doğrudan transferinin epistemolojik sorunlar yaratacağı itirazı da getirilen eleştiriler arasında bulunmaktadır. Bu bağlamda, Gramsciyen Okul uluslarüstü sermayenin hegemonyasını abartmakla suçlanmıştır. Buna göre, Okul küreselleşmeyi uluslarüstü olandan ulusal devlete doğru tek taraflı bir süreç olarak ele almaktadır (Panitch, 2000). Küresel ve yerel arasındaki karşılıklı etkileşim de böylece göz ardı edilmektedir. Piyasa-devlet dikotomisine ilişkin suçlamaların doğru olmaması ölçüsünde, Gramsciyen Okulun sermayeyi devletten ayrı, tek başına salınan bir şey olarak ele almadığını söylemek mümkün olacağından, üretimin ulusüstüleşme sürecinin, örtük olarak, sermayenin çeşitli ulusal devletler içerisinde yeniden üretimini kapsadığını, böylece okulun bu tek yanlılık hatasına açıkça düşmediğini söylemek mümkün olacaktır.

Gramsci esinlenimli okulun soldan bir eleştirisi Açık Marksizm yaklaşımının önemli yazarlarından Burnham (1991) tarafından yapılmıştır. Burnham'a (1991) göre Cox'un hegemonya kavramına yaklaşımı Weberci çoğulculuğun çok da ötesine gitmemektedir. Buna göre, sermaye ilişkisinin içerdiği çelişkilerin analizin içindeki önemi azalmış, ideolojinin eklemlenmesi vurgusu artmıştır. Bu bağlamda, tarihsel blok yaklaşımının içerdiği devlet anlayışı ne olursa olsun, devlet ve piyasa kategorileri sosyal organizasyonun karşıt biçimleri olarak ele alınmaktadır. Hal böyle olunca, piyasa-devlet dikotomisine dayalı, her bir kavramın bir diğerini dışladığı liberal bir yaklaşım, Marksist teorinin içerisine girmekte ya da girmese de kendisine bir eşik bulmaktadır. Anlatılanlar sonucu, Gramsciyen devlet anlayışı da, devletin sermaye emek ilişkisinin dışında durduğu bir kavramsallaştırma olmaya mecbur kalacaktır (Burnham, 1994). Gramsciyen yaklaşımlarda toplumsal üretim ilişkilerinin dünya düzenini açıklamaktaki yeri, bir başka deyişle toplumsal ilişkilerin, nihayetinde belirli toplumsal güçleri formatlayan, maddi, kurumsal ve söylemsel biçimlerini kapsaması durumu göz önüne alındığında, bu eleştirilerin Gramsciyen Okul yazarlarınca, en azından, göz önüne alındığı ileri sürülebilir. Bu okulun yazarlarının devleti tarihsel bağlamı içerisinde ele aldıkları da aşikârdır. Bieler ve Morton (2004) Burnham'ın eleştirilerine öznellikler arası anlamlar biçiminde ifade edilen fikirlerin küresel politik ekonominin bir parçası olarak bakılması durumunun sosyal üretim ilişkilerini dışta bırakan bir yaklaşımda söz konusu olamayacağını belirterek yanıt vermektedirler. Bu bağlamda fikirlerin maddi yeterliliklerin yanında ayrı bir değişken olduğu söylenemez (Bieler ve Morton, 2004).

---

[40] Toplum burjuva sosyal biliminin indirgeyici atomistik terimleriyle anlaşılamayacaksa ve anlamak da vazgeçilemeyecek bir varoluşsal etkinlik ise, tarihsel materyalizmin diyalektik kategorileri olmadan toplumun bütünlüğüne varılamaz.

Gramsci'den esinlenen uluslararası ekonomi politik yaklaşımının eleştirel teorinin diğer alanlarına referanslarının, özellikle de Frankfurt okuluna ve bu kapsamda Habermas'a referanslarının, güçlendirilmesi yönünde bir öneri Farrands ve Worth'tan (2005) gelmiştir.[41] Anılan eleştiri mevcut haliyle Gramsciyen Okulun çabalarının uluslararası ekonomi politiğin uğraştığı/uğraşması gereken acil-pratik sorunlara eğilmediğini saptamaktadır (Watson, 2005). Bu bağlamda, Gramsciyen Okulu anlamak için öncelikle, Cox'un (1981) bütün bilginin birileri için ve bir şeyler için olduğu iddiasını hatırlamak gerekir; bilgi yönelimsel bir çabadır ve bağlamından kopuk bilgi diye bir şey olmaz.[42] Farrands ve Worth (2005) Habermas'a referansla, bu önermenin "bilgi pratik olmayı reddetmedikçe eleştirel olamaz" şeklinde okunamayacağını iddia etmekte ve aynı zamanda eleştirel bilginin kendi üzerine eğilebilmesi için bazen pratik bilgiyi de kapsaması gerektiği argümanını ileri sürmektedirler (Farrands ve Worth, 2005).[43] Bu noktadan bakıldığında, Gramsci esinimli okul, Marksist teorinin bütününe yönelik genel bir tavrın uzantısı olarak, kapitalist üretim ilişkilerinin hâkim durumda bulunduğu mekân ve zamanlarda, teori ve pratiğin ilişkisini kurmak bağlamında, yetersiz olmakla eleştirilmektedir.[44] Bir başka deyişle, sorunları işaret etmekte, çözümler önermekten daha başarılı bulunmaktadırlar (Cohn, 2000: 123). Diğer yandan, mevcudiyetlerini, kendisi işlevsiz ya da kötü işleyen bir dünya düzeninin istikrarsızlıkları ile başa çıkarken meşrulaştıran –tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş– teorilerin (Cox, 1981) oluşturduğu pratik bilginin içeriğinin ideal konuşma eylemi için faydası da tartışmaya açıktır (Bieler ve Morton, 2004).[45]

---

[41] Yazarlar, Linklater'in Habermascı açılımının bu yönde olumlu bir adım olabileceğini bildirmektedirler (Farrands ve Worth, 2005). Habermas (1987) eleştirel bilgi - pratik bilgi ayrımı yapmaktadır. Buna göre, uluslararası ekonomi politik bu kapsamda hem eleştirel hem de pratik bilgiyi içermelidir. Habermas (1987), pratik bilginin her zaman iktidar sahiplerinin çıkarına işlemeyeceğini belirtmektedir.

[42] Gramsciyen Okulu'n, mevcut düzenin parametrelerini kabul edip, bu parametreler içerisinden mevcut sorunlara çözümler üretmek çabasının ön plana çıkarıldığı sorun çözme yaklaşımı ile girdiği çekişmenin cephaneliğinin bir kısmının da anılan eleştiri için kullanıldığını söyleyebiliriz (Hobden ve Jones, 2001).

[43] Linklater'a yapılan bu referans, aydınlanma geleneğinin Kant'tan aldığı bir öğeye, eleştirel teorinin, sosyal düzenlemeleri, açık diyaloğu kapsayıp kapsayamayacağına göre değerlendirerek, içinde eşitsizlik ve dışlama sorunlarını aşabilecek bir toplumun inşası için kullanabileceği inan-

Marksist geleneğin genel değerlendirmesi

Peter Burnham'ın (1994), bir disiplin olarak uluslararası ekonomi politiğin realist gurularından Robert Gilpin'in disiplin hakkında yaptığı tanıma getirdiği eleştiri, klasik dönem Marksizminden Marksizmin çağdaş versiyonlarına kadar hemen hemen bütün Marksizmlerin bu alandaki ortodoksiye yaklaşımlarını özetlemek için iyi bir başlangıç teşkil etmektedir. Bu son bölümde, daha sonra, bu eleştiriden hareketle, Marksizmin genel ve kaçınılmaz olarak eksik bir değerlendirmesini yapacağım.

Gilpin (1987: 8-9), uluslararası ekonomi politik disiplinini "toplumun toplumsal, ekonomik ve siyasi veçhelerinin etkileşime girme yollarının" çalışılması olarak ortaya koyar. Bu haliyle tanım, neoklasik iktisadın, çoğulcu siyaset biliminin ve realist uluslararası ilişkiler teorisinin oluşturduğu bileşkenin bir uzantısı olmayı seçerek, sosyal ilişkilerin araştırılmasını göz ardı etmektedir (Burnham, 1994). Sosyal ilişkilerin kavramsallaştırma çabasının dışına çıkartılmasının bu ilişkilerin ima ettiği yapıların ve ilişkiselliğin ele alınamaması sonucunu doğuracağı da açıktır (krş. Jessop, 2002a; Sayer, 1995).

Bu durumda, Marksist eleştiri, kendisi de Marksizme yönelen kuvvetli eleştiri dalgasından nasibini alacak ve yeniden ve yeniden şekillenecek bir araştırma programının ana hatlarını verebilir. Toplumsal üretim ilişkileri başta olmak üzere toplumsal ilişkilerin ve bu ilişkilerin ima ettiği çatışmanın ele alındığı

---

cına dayanmaktadır. Bu inancın somut uluslararası ekonomi politik için içerdiği açılım "pratik bilginin bu kapsamda kullanılabileceği, bir başka deyişle, Habermascı söylem etiğinin geçerli olacağı bir ideal konuşma eylemi için, dayanak üretebileceği" iddiasında yatmaktadır.

[44] Aksine bir yorum için bkz. Pugh (2004: 40).

[45] Gramsciyen ve Habermascı yaklaşımlar arasındaki farkların, tarafların temel düşünsel çerçevelerindeki uyumsuzluğun yanı sıra, ilgi konuları arasındaki farklardan kaynaklanabileceğini söylemek mümkündür. Gramsciyen Okul'un ilgisinin bir bütün olarak uluslararası ekonomi politik başlığı altında toplanabilmesi mümkünken, Eleştirel Teori'nin, uluslararası toplum ve güvenlik konuları da dahil olmak üzere pek çok alana tatbik edildiği söylenebilir. Ancak, Eleştirel Teori'nin ilgi alanının genişliğine rağmen iktisadi alana dahil edilebilecek sorunların ele alınma sıklığı diğer Marksizmlerden daha az olmuştur. İktisadi sorunlar ele alındığında ise bunlar, medya başta olmak üzere bütün bir kültür alanı, bürokrasi, rasyonalite, otoriteryanizm gibi konular içerisinde önceliklerini kaybetmişlerdir.

programın serimlenmesi, aynı zamanda Marksizmin katkılarının ve eksiklerinin değerlendirilmesinin de zeminini oluşturacaktır. Şöyle ki;

1. Şu ana kadar yazılanların da ima ettiği gibi Marksist yaklaşımlar birbirlerinden pek çok konuda ayrılırlar. Ancak ortak önvarsayımlara da sahiptirler. Öncelikle uluslararası ekonomi politiğin incelenmesinde kapitalist üretim ilişkileri ve buna uluslararası bir boyutla eşlik eden eşitsiz güç ilişkileri merkezî bir role sahiptir. Siyasi ideolojik ve iktisadi alanlar arasındaki ilişki farklı Marksist anlayışlar tarafından farklı şekillerde tasvir edilse de, analizde üretim ilişkilerinin merkezî yeri Marksist yaklaşımların alameti farikası olarak kabul edilebilir. Son dönemde geliştirilen stratejik-ilişkisel yaklaşımlar (Poulantzas, 1979; Jessop, 1985, 1990, 2002a, 2002b), Marksizme yönelik, ama çoğu zaman Marksizmin ufkunu İkinci Enternasyonal ve Stalinizmin Marksizmi ile daraltan, indirgemecilik, iktisadi alana bağımlılık gibi suçlamaların cevaplanmasında da etkili öneriler içermektedirler.

2. İkinci olarak, Marksizmin perspektifinden bakıldığında üretim her zaman toplumsaldır. Bir başka deyişle üretim, çeşitli (fakat nihai olarak iki sınıfa ya da konuma ilişkin) toplumsal kategorilere dahil insan gruplarının, içinde bulundukları toplumların çizdiği yapısal sınırlılıklar içinde, doğayı dönüştürmek için birlikte ve birbirlerine karşı giriştikleri insani/toplumsal bir eylemliliktir. Bir önceki cümlede verilen sıkıştırılmış tanıma toplumlar arası etkileşimi de eklersek ve bu etkileşimin soyut bir kategori olarak toplumlarla sınırlı kalmayıp toplumları oluşturan sınıflar arası ittifak ve düşmanlıkları da içerdiğini belirtirsek, Marksist perspektifin uluslararası ekonomi politiğe bakışı hakkında erken bir ipucu vermiş oluruz. Üretimin sosyalliği, hiç kuşkusuz, toplumu oluşturan insanlar arasındaki ilişkileri ima etmektedir. Bu ilişkiler üretimin yapıldığı noktayı da, bu noktayı saran sosyal çevreyi de, bölüşümü de dağıtımı da tüketimi de içerirler (Braverman, 1974, Burawoy, 1985). Bu ilişki vurgusunun, ilişkilerin tesadüfi olmadığını ya da kişisel kararlara dayanmadığını varsaydığını, bu ilişkilerin, ilgili Marksist yaklaşıma göre değişse de, bağlayıcılık taşıdığını, bu ilişkilere girenleri ve/veya aynı anda mevcut "diğer ilişki setlerini" (yapıları),[46] bütünüyle ya da karşılıklı ilişki içerisinde bir ölçüde biçimlendirdiği iddiasını içerdiğini de belirtmek gerekir. Anılan varsayımlar, Marx'ın toplumun çözümlenmesi için başlangıç noktası olarak toplumsal ilişkilerin yapısını[47] işa-

---

[46] "Her toplumsal formasyonda diğerlerini baskılayan ve diğerleriyle ilişkileri bunların yerini ve etkisini belirleyen özgün bir üretim tarzı bulunmaktadır" (çeviri bana ait) (Marx, 1976: 39).

[47] Bu çerçevede praksisçi Marksizme ve yorumsamacı (*hermeneutic*) geleneği Marksizmle bağdaştırmaya çalışanlarda yapıya vurgu belirgin bir biçimde azalmıştır. Bu bağlamda praksisçilik toplumsal yapı sorunsalına eğilmez; bunun yerine insan davranışlarını ve sınıf bilincini kendisine araştırma alanı olarak belirlemeye mecbur kalır. Praksisçilikle pek çok açıdan kesişen hümanist Marksizm, kendi teorik önvarsayımları nedeni ile, E.P. Thompson'da en uç halinin görüldüğü, insani ilişkilere yönelip nesnel toplumsal yapıları bütünü ile dışlama eğilimini gösterir. Ancak bütün Marksizmler, toplum araştırmalarının kavramsal (ya da praksise ilişkin) konuların araştırılmasıyla tüketilemeyeceğini ve toplumsalın kapsamlı bir bilgisini edinebilmek için nesnel sos-

ret etmesi ile doğrudan bağlantılıdır.[48]

3. Üçüncü olarak, anlama çabası her zaman bir ölçüde soyutlamaya dayanmak zorundadır. Bu husus pluralist/liberal/post-modernist yaklaşımların Marksizme en çok eleştiri yönelttikleri alanlardan birisidir. Soyutlama, açıklama eyleminde kullandığımız teoriyi mümkün kılan nedensel mekanizmaları fikri düzeyde izole etmeye yönelecektir (Roberts, 2002).[49] Marx'ın (1976) iyi bilinen açıklamasına göre pek çok belirleyici tarafından oluşturulmuş, (karmaşık somut durumu anlamanın aracı olan) teorinin içerisinde nedensel mekanizmaların işleyişini anlamak için (somut başlangıç noktasından hareketle) bunlara ilişkin soyutlama yapmak daha sonra bu soyutlamayı geriye doğru somuta tekrar uygulamak gerekecektir. [50]

Soyutlama, nesne ve durumların altındaki mekanizmaları çıkarmaya yönelmiştir. Açıklama yaparken, soyuttan somuta doğru her yeni adımda kullanılan mercekleri daha da daraltıp en tatmin edici açıklamayı yapma maksadı bütün soyutlama çabasına hâkimdir. Soyutlama yoluyla izole etme işlemi teorinin parçalarını oluşturan (teorik) nesneler, kavramlar ve mekanizmaların nedensel kuvvetlerini açığa çıkartmaya yöneliktir. Mekanizmayı oluşturan güçler bir kez tespit edildiğinde bunların çeşitli ama geçici olarak bir araya gelmiş etkileri daha somut bir düzeyde incelenebilir (Sayer, 1984). Buradaki yaklaşım düşüncenin, görüntünün altında yatan, gerçekliğin olduğu gibi görünmesini engelleyen mekanizmaları ortaya çıkarması amacına yöneltilmesini ima eder.

Sosyo-ekonomik sistemler açık sistemler oldukları için, toplumsal bir olayın sonuçları ya da doğuracakları sonuçlar başarılı olarak tahmin edilemez (Akın,

---

yal yapıların (yapıdan anlaşılan şeye farklı anlamlar yüklemek kaydıyla), az ya da çok ölçüde, hesaba katılması gereğini kabul ederler.

[48] Nesnel toplumsal yapıların araştırılması gerekliliğine yapılan vurgunun, İkinci ve Üçüncü Enternasyoneller'in ekonomik indirgemeciliğini çağrıştırması; bundan da önemlisi nesnel toplumsal yapı kavramının Marksizmi eleştirmeyi hedefleyip, çoğu zaman eleştire eleştire Marksizmin bugün artık hümanist ve yapısalcı ve dahi yapısalcılığın zamanımızdaki türevleriyle, hiçbir Marksistin katılmayacağı versiyonlarını eleştiren post-yapısalcıların çalışmalarında olduğu haliyle (Eagleton, 2004), kötü bir şöhreti olduğu aşikârdır. Ancak okuyucu ile, değer-dışı biçim (*non-value form*) ve toplumsal ilişkilerin içiçeliği kavramsallaştırmalarıyla üretim sürecinin geniş bir toplumsal ilişkiler ağını içerdiğini ortaya koyan; yasal ilişkilerin yeni bir değerlendirmesini yapan; kendisine paradigma içinden ve dışından gelen eleştirilere cevap verme enerjisini kaybetmemiş Marksizmlerin varlığını paylaşmak gerekir. Bu bağlamda eleştirel gerçekçilik ve epistemolojik tabanını oluşturduğu Düzenleme Okulu iyi birer örnektirler.

[49] X durumu için geçerli olan önermeyi Y durumu için uygulamak gibi bir seçenek daha bulunmaktadır. Dedüksiyon, Marksist iktisat başta olmak üzere, Marksist yaklaşımlarının çoğunun kullandığı bir soyutlama biçimidir. Ancak modern Marksist yaklaşımlarda nedensel açıklayıcı yöntem öne çıkmıştır (Özdemir ve Yücesan-Özdemir, 2005). Bu nedenle soyutlamaya ilişkin bölümü nedensel açıklayıcı yönteme referansla yazacağım.

[50] Burada Kantçı geleneğin hem Marx üzerinde hem de Marx ve Bhaskar (1975; 1994) üzerinden eleştirel gerçekçilik üzerindeki izini görüyoruz. Eleştirel gerçekçiliğin Kant'ı aştığı nokta ise dünya hakkındaki modellerin belirli koşullar altında gerçekliğin görüntüsünden daha gerçek olduğunun (modellerin gerçekliğin daha derin veçhelerini açıkladığının) iddia edilmesidir (Brown vd., 2002).

1997). Ancak, toplumsal olguyu mümkün kılan mekanizmalar, bu olgunun içinde anlam kazandığı toplumsal yapı, aktörlerin kuvvetleri ve olayların akışını nedensel olarak yöneten ilişkiler (eğilimler) ifşa edilebilir ve açıklanabilir. Bu durumda –olayların düzenliliğinin gözlemlenmesi çabasındaki azalmayla birlikte– ampirik ve aktüel veriler açıklama çabası içerisinde göreli ağırlıklarını kaybederler ve olayların arkasındaki mekanizmalar açıklamada önem kazanır. Açıklamaya konu olan toplumsal olayın yarattığı sonuçlar geri plana giderken; bu toplumsal olayı mümkün kılan koşulların vurgusu öne çıkar. Daha önce de belirtildiği gibi soyutlama ilgili toplumsal formasyonun deneyimlediği kapitalizmin tarihselliğini inkâr etmeye değil bu tarihsellik içerisinde onu açıklamaya yönelik olmalıdır (Brewer, 1989: 11).

4. Marksist yaklaşımların tümü, uluslararası ekonomi politiğin konusunu oluşturan karmaşık sosyal ilişkiler setini bir kenara bırakıp alanı devlet ve piyasa dikotomisi üzerinden okumak ve bu okumanın getirdiği diğer totolojik/içi boş terimlere biat etmek yerine, bu ilişkiler setini, kısmen de olsa sistematikleştirebilecek somut içerimleri olan kavramlar kullanmak çabası içerisindedirler. Bu Marksist tutum Marx'ın klasik dönem yazarlarının kapitalist toplumlara ait özgül tarihsel ilişkileri doğallaştırarak evrensel (zaman mekân bağımsız) kategoriler elde etme çabalarını eleştirmesinden başlayarak bütün bir Marksist düşünce tarihine yayılmıştır (Fine, 1986).[51]

Bu perspektiften bakıldığında, örneğin, devlet kavramsallaştırması, sosyal gerçekliğin içerisinde bir karşılığı olmayan, organik bir varlık görüntüsünü yitirir.[52] O daha ziyade kendisi içerisinde temsil bulan çeşitli sınıfların güçlerinin kesiştiği noktada iktidarını kullanabilen (Jessop, 1990) bir yapı ve/veya bir sosyal ilişkiler setidir (Poulantzas, 1979). Böyle bakılması durumunda, örneğin bir çevre koruma andlaşmasına imza atmaması durumunda ABD'nin bir aktör olarak sürekli bir tutumundan/huyundan bahsetmek yerine iktidardaki sınıflar dengesinde bir momentten bahsetmek daha anlamlı olacaktır. Bu kısa değiniler serisini piyasa kavramı ile sürdürebiliriz. Ortodoks yaklaşımların dilinde, klasik görünmez el tezi ile açık bir bağlantı içerisinde, piyasa en kutsal eşgüdüm tarzı olarak ele alınır. Yeni sağ için '*the market*' toplumsal örgütlenme için temel modeli oluşturur. Maalesef neoklasik iktisadın, çoğulcu siyaset biliminin ve realist uluslararası ilişkiler teorisinin oluşturduğu bileşkenin uluslararası ekonomi politiği okumak için kullandığı en temel teriminin içeriği de devlet teriminin içeriği gibi çok yüksek düzeyde soyutlama içeren ve bu ölçüde de kapalı sistemlere göndermede bulunup, açıklayıcılığını yitiren önermelerle doldurulmuştur. Gerçek piyasalarda aktörler üzerinde çok çeşitli etkiler vardır. Piyasa üretim sürecinin momentlerinden birisi olmak yerine içinde yer aldığı ilişkilere dışsal, bu ilişkiler seti ile karşılıklı ilişkiye girebilen bir entite olarak ele alınmıştır (Sayer, 1995: 116). Bu dışsallaştırma eğilimi kapalı sistem teorilerinin basit nedensellik kurgularının toplumsal gerçeklik olarak dikte ettirilmesi için gerekli olduğu ölçüde, toplumsal gerçekliği anlamak için yararsızdır. Bu perspektiften üretilen politikalar piyasa dışı mekanizmaların piyasalardaki sıkışıklıkları nasıl telafi edebileceği, bir koordinasyon mekanizması olarak piyasanın toplumsal üretim içerisindeki rolü gibi elzem soruların sorulmasını engeller. Böyle olduğunda uluslararası projelerde piyasa mekanizmasının kurulması amacı, bu amacın tatbiki için getirilen önerilerin (buluşların) diğer üretimi koordine edici mekanizmaları nasıl yıktığı göz önüne alınmak ve eleştirilmeksizin, doğal bir şeymiş gibi sunulabilir. Oysaki Rwanda, Bosna, ve Sudan'daki toplumsal felaketlerin, yapısal uyum politikalarının diretiliş biçimi ile ilişkisini ortaya koyabilmek için bir koordinasyon biçimi olarak piyasanın oldukça geniş bir biçimde ele alınması gerekmektedir.

---

[51] Buna göre klasik ekonomi politiğin formel soyutlamalarının arkasında özgül, tarihsel bir kategorinin evrenselleştirilmesi, özel mülkiyetin bütün toplumlarda var olduğu, olmak durumunda olduğu iddiası yatmaktadır (Fine, 1986).

[52] Bilindiği üzere, liberal ve realist kavramsallaştırmalarda devlet kendisini oluşturan sosyal ilişkilerden münferit bir varlığı olan, toplumsal çelişkilerden azade bir aktör görüntüsü taşır.

5. Nihayetinde, verili bir teorinin kabul edilebilirliğinin iki temel unsuru vardır. Bu unsurlardan birincisi bu teorinin kavramsal ve yöntemsel dayanaklarında tutarlılıktır. Buraya kadar yapılan açıklamalardan, Marksizmin kavramsal ve yöntemsel çalışmalarda tutarlılık sağlamak maksadıyla ortaya koyduğu çabanın, belki başka hiçbir teorinin ortaya koymadığı kadar yoğun olduğunu söylemek mümkündür. İkincisi, bu teorinin ve bu teorinin bir parçası olduğu söylemin üreticisi, yayıcısı ve destekleyicisi olan ya da bu potansiyeli taşıyan toplumsal grupların, bu söylemin mevcudiyetinden rahatsız olan toplumsal gruplar karşısındaki gücüdür. Marksist teorinin açıklayıcı gücünün toplumsal kabulü ile, hâkim liberal ve/veya realist söylemin üreticisi, yayıcısı ve destekleyicisi olan toplumsal grupların, hâkim söylemin dışarıda bıraktığı ve kavramsallaştırmadığı sosyal gerçekliğin kurucu öznesi olma potansiyeli taşıyan toplumsal gruplar karşısındaki gücü arasındaki bağlantı yalnızca teorik çabaların tutarlılığı ölçütü üzerinden anlaşılamaz. Tutarlılık ölçütü bu güç dengesi içerisinde öne çıkar ya da karşı seslerin kısıldığı bir ortam içerisinde önemini yitirir. Bu son durumda, hâkim söyleme dayanak teşkil eden teorilerin muhalif sesler karşısında duruşlarını meşrulaştırmak çabası içerisine girmeleri beklenmez. Bugüne bakıldığında, liberal ve realist yaklaşımların savunucularının, bu teorilere içkin metodolojik tutarsızlıklar üzerine getirilen Marksist eleştirilere karşı cevaplar üretmediği bir dünyada yaşadığımızı söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Aboites, J., Miotti, L. ve Quenan, C. (2002) "Regulationist Approaches and Accumulation in Latin America" Boyer, R. ve Saillard, Y. (der.), *Regulation Theory: The State of the Art* içinde, Londra ve New York: Routledge, 280-289.

Abu-Lughod, J. (2003) "Süreksizlikler ve Süreklilik: Tek bir Dünya Sistemi mi Yoksa Birbirini İzleyen Sistemler mi?" Frank, A.G., ve Gills, B.K. (der.) *Dünya Sistemi: Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?* içinde, çev. Esin Soğancılar, Ankara: İmge, 507-526.

Aglietta, M. (1987) *A Theory of Capitalist Regulation*, Londra: New Left Books.

— (1998) "Capitalism at the Turn of the Century: Regulation Theory and the Challenge of Social Change", *New Left Review*, 232, 41-90.

Aglietta, M. (2000) "Shareholder Value and Corporate Governance: Some Tricky Questions", *Economy and Society*, 29,146-159.

Akın, E. (1997) *Bilim ve Siyasal Sistem*, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

Althusser, L. (2003) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki.

Amin, S. (2003) "Modern Kapitalist Dünya-Sistemi Kavramına Karşı Eski Dünya-Sistemleri Kavramı" Frank, A.G., ve Gills, B.K. (der.) *Dünya Sistemi: Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?* içinde, (çev.) Esin Soğancılar, Ankara: İmge, 457-506.

Anderson, P. (1982) *Batı'da Sol Düşünce*, çev. Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim Yayınları

Arrighi, G. (2001) *Uzun Yirminci Yüzyıl: Para, Güç ve Çağımızın Kökenleri*, çev. Recep Boztemur, Ankara: İmge Yayınları.

Ashley, R.K. (1989) "Living on Border Lines: Man, Poststructuralism and War", Derian, J.D. ve Shapiro, M. (der.), *International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics* içinde, Toronto: Lexington Books.

Baran, P. (1974) *Büyümenin Ekonomi Politiği*, çev. Ergin Günçe, İstanbul: May Yayınları.

Braverman, H. (1974) *Labour and Monopoly Capitalism*, New York: Monthly Review Press.

Barrow, C.W. (1993) *Critical Theories of the State: Marxist, Neo-Marxist, post-Marxist*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Benko, G. ve Lipietz, A. (2002) "From the Regulation of Space to the Space of Regulation" Boyer, R. ve Saillard, Y. (der.) *Regulation Theory: The State of the Art* içinde, Londra ve New York: Routledge, 190-197.

Bieler, A. ve Morton, A.D. (2004) "A Critical Theory Route to Hegemony, World Order and Historical Change: Neo-Gramscian Perspectives in International Relations" *Capital and Class*, 82, 85-113.

Billaudot, B. (2002) "Institutional Forms and Macroeconomics" Boyer, R. ve Saillard, Y. (der.) *Regulation Theory: The State of the Art* içinde, Londra ve New York: Routledge, 139-144.

Boyer, R. (1990) *The Regulation School: A Critical Introduction*, New York: Columbia University Press.

— (2002) "From Canonical Fordism to Different Modes of Development" Boyer, R. ve Saillard, Y. (der.) *Regulation Theory: The State of the Art* içinde, Londra ve New York: Routledge, 231-238.

Boyer, R. ve Juillard, M. (2002) "The United States: Goodbye, Fordism" Boyer, R. ve Saillard, Y. (der.) *Regulation Theory: The State of the Art* içinde, Londra ve New York: Routledge, 238-247.

Boyer, R. ve Saillard, Y. (2002) "A Summary of Regulation Theory" Boyer, R. ve Saillard, Y. (der.) *Regulation Theory: The State of the Art* içinde, Londra ve New York: Routledge, 36-45

Brenner, R. (1977) "The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism" *New Left Review*, 104, 101-135.

Brewer, A. (1989) *Marxist Theories of Imperalism: A Critical Survey*, Londra: Routledge.

Brown, A., Fleetwood, S. ve Roberts, J.M. (2002) "The Marriage of Critical Realism and Marxism: Happy, Unhappy or on the Rocks", Brown, A., Fleetwood, S. ve Roberts, J.M. (der.) *Critical Realism and Marxism* içinde, Londra: Routledge, 1-23.

Bukharin, N. (1972) *Imperialism and World Economy*, Londra: Merlin.

Burnham, P. (1991) "Neo-Gramscian Hegemony and International Order' *Capital and Class*, 45, 73-93.

— (1994) "Neo-Gramscian Hegemony and the International Roder" *Capital and Class*, 45, 73-93.

Burawoy, M. (1985) *The Politics of Production: Factory Regimes Under Capitalism and Socialism*, New York: Verso.

Chase-Dunn, C. (1988) "Comparing World-Systems: Toward a Theory of Semiperipheral Development" *Comparative Civilizations Review*, 19, 29-66.

Cohn, T. (2000) *Global Political Economy: Theory and Practice*, New York: Addison Wesley Longman.

Cordoso, F.H ve Faletto, E. (1979) *Dependency and Development in Latin America*, Berkeley: University of California Press.

Coriat, B. ve Dosi, G. (2002) "Evolution and Regulationary Theories: Similarities and Differences" Boyer, R. ve Saillard, Y. (der.) *Regulation Theory: The State of the Art* içinde, Londra ve New York: Routledge, 306-312.

Cox, R. (1981) "Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory" *Millennium Journal of International Studies*, 10(2), 126-155.

— (1983) "Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method" *Millennium Journal of International Studies*, 12(2), 162-175

— (1987) *Power, Production and World Order: Social Forces in the Making of History*, New York: Columbia University Press.

— (1989) "Production , the State and the Change in World Order", Czempiel, E. ve Rosenau, J.N. (der.), *Global changes and Theoretical Challenges: Approaches to World Politics for the 1990s* içinde, Toronto: Lexington Books.

— (2002) *The Political Economy of a Plural World: Critical Reflections on Power, Morals and Civilisation*, Routledge: New York.

Dobb, B. (1963) *Studies in the Development of Capitalism*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

Eagleton, T. (2004) *Kuramdan Sonra*, çev. Uygar Abacı, İstanbul: Literatür Yayınları.

Ercan, F. (1996) *Gelişme Yazını Açısından Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik*, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Ercan, F. ve Oğuz, Ş. (2005) "Anti-Kapitalist Hareketlere Bakışta Değer Teorisinin Sunduğu Olanaklar ve Türkiye Örneği", *Conatus*, 4, İstanbul.

Evans, P. (1979) *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil*, Princeton: Princeton University Press.

— (1985) "After Dependency: Recent Studies of Class, State, and Industrialisation" *Latin American Research Review*, 20(2), 149-160.

Farrands, C. ve Worth, O. (2005) "Critical Theory in Global Political Economy: Critique? Knowledge? Emancipation?", *Capital and Class*, 85, 43-61.

Fine, B. (1986) *Democracy and the Rule of Law: Liberal Ideas and Marxist Critiques*, Londra: Pluto Press.

Fleetwood, S. (2002) "What Kind of Theory is Marx's Labour Theory of Value? A Critical Realist Inquiry", Brown, A., Fleetwood, S. ve Roberts, J.M. (der.) *Critical Realism and Marxism* içinde, Londra: Routledge, 57-88.

Frank, A.G. (1967) *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brasil*, New York: Monthly Review Press.

Frank, A.G., ve Gills, B.K. (2003) "5000 Yıllık Dünya Sistemi: Disiplinler Arası Bir Giriş" Frank, A.G., ve Gills, B.K. (der.) *Dünya Sistemi: Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?* içinde, çev. Esin Soğancılar, Ankara: İmge, 41-139.

Frobel, F., Heinrichs, J. ve Kreye, O. (1980) *The New International Division of Labour: Structural Unemployment in Industrialised Countries and Industrialisation in Developing Countries*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gereffi, G., (1983) *The Pharmaceutical Industry and Dependency in the Third World*, Princeton: Princeton University Press.

Germain, M. ve Kenny, M. (1998) "Engaging Gramsci: International Relations Theory and the New Gramscians", *Review of International Studies*, 24(1), 3-22.

Gill, S. (1991) "Historical Materialism, Gramsci, and International Political Economy", Murphy, C. ve Tooze, R. (der.) *The New International Political Economy* içinde, Londra: Lynne Rienner.

— (2003) *Power and Resistance in the New World Order*, New York: Palgrave Macmillan.

Gill, S. ve Law, D. (1993), "Global Hegemony and the Structural Power of Capital" Gill, S. (der), *Gramsci, Historical Materialism, and International Relations* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.

Gilpin, R. (1987) *The Political Economy of International Relations*, Princeton: Princeton University Press.

Habermas, J. (1987) *Knowledge and Human Interests*, Cambridge: Polity.

Hirsch, J. (1991) "The Fordist Security State and New Social Movements" Clarke, S. (der.) *The State Debate* içinde, New York: St. Martin's Press, 142-156.

— (1994) "From the Fordist to the Post-Fordist State" Jessop, B., Kastendiek, H., Nielsen, K. ve Pederson, O. V. (der.) *The Politics of Flexibility: Restructuring State and Industry in Britain, Germany and Scandinavia* içinde, Aldershot: Edward Elgar, 67-82.

Hirst, P. ve Thompson, G. (1995) "Globalization and the Future of the Nation State", *Economy and Society*, 24, 408-442.

Hobden, S. ve Jones, R.W. (2001) "Marxist Theories of International Relations" Baylis, J. ve Smith, S. (der.) *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations* içinde, Oxford: Oxford University Press, 200-224.

Inoue, Y. ve Yamada, T. (2002) "Japan: Demythologising Regulation" Boyer, R. ve Saillard, Y. (der.) *Regulation Theory: The State of the Art* içinde, Londra ve New York: Routledge, 260-267.

Jessop, B. (1985) *Nicos Poulantzas: Marxist Theory and Political Strategy*, Londra: Macmillan Press.

— (1990) *State Theory: Putting the Capitalist State in Its Place*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

— (1995) "The Regulation Approach, Governance and post-Fordism: Alternative Perspectives on Economic and Political Change?", *Economy and Society*, 24, 307-333.

— (2002a) *The Future of the Capitalist State*, Cambridge: Polity Press.

— (2002b) "Capitalism, The Regulation Approach and Critical Realism", Brown, A., Fleetwood, S. ve Roberts, J.M. (der.) *Critical Realism and Marxism* içinde, Londra: Routledge, 88-116.

Kiely, R. (1998) "Neo Liberalism Revised? A Critical Account of World Bank Concepts of Good Governance and Market Friendly Intervention", *Capital and Class*, 64, 63-89.

Laclau, E. (1984), "Latin Amerika'da Feodalizm ve Kapitalizm", Keskinok, H.Ç., Ersoy, M. (der.) *Üretim Tarzlarının Eklemlenmesi Üzerine* içinde, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 95-119.

Lenin, V.I. (1950) "Imperialism, the Highest Stage of Capitalism", *Selected Works* cilt. I içinde, Moskova: Foreign Languages Publishing House.

Linklater, A. (1990) *Beyond Realism and Marxism: Critical Theory and International Relations*, Londra: Macmillan.

— (1996) "The Achievement of Critical Theory", Smith, S. Booth, K. ve Zalewski (der.), *International Theory: Positivism and Beyond* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, 279-301.

Lipietz, A. (1987) *Mirages and Miracles: The Crises of Global Fordism*, Londra: Verso.

Luxemburg, R. (1951) *The Accumulation of Capital*, Londra: Routledge & Kegan Paul.

MacLeod, G. (1997) "Globalizing Parisian Thought-Waves: Recent Advances in the Study of Social Regulation, Politics, Discourse and Space", *Progress in Human Geography*, 21(4), 530-553.

Marx, K. (1976) *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Alaattin Bilgi, Ankara: Sol Yayınları.

Mittelman, J. H., (1995) "Rethinking the International Division of Labour in the Context of Globalisation", *Third World Quaterly*, 16(2), 273-295.

Mjoset, L. (2002) "The Nordic Countries: A Regulation Perspective on Small Countries", Boyer, R. ve Saillard, Y. (der.) *Regulation Theory: The State of the Art* içinde, Londra ve New York: Routledge, 254-260.

Mouffe, C. (1979) "Hegemony and Ideology in Gramsci", Mouffe, C. (der.) *Gramsci and Marxist Theory* içinde, Londra: Routledge & Kegan Paul, 48-79.

Munck, R. (1995) *Uluslararası Emek Araştırmaları*, çev. Cenk Aygün, Ankara: Öteki Yayınları.

Murphy, C. ve Nelson, D.R. (2001) "International Political Economy: A Tale of Two Heterodoxies" *British Journal of Politics and International Relations*, 3(3), 393-412.

Murphy ve Tooze (der.) (1991) *The New International Political Economy*, Boulder: Lynne Rienner.

Nadel, H. (2002) "Regulation and Marx", Boyer, R. ve Saillard, Y. (der.) *Regulation Theory: The State of the Art* içinde, Londra ve New York: Routledge, 28-36.

Özdemir, A.M. ve Yücesan-Özdemir, G. (2005), "Kalkınma, Uluslararası İşbölümü ve Eleştirel Gerçekçilik: Yöntembilimsel Bir Tartışma", *Toplum ve Bilim*, 103

Panitch, L. (2000) "The New Imperial State", *New Left Review*, 2, 5-20.

Petit, H. (2002) "From Cumulative Growth to Regulation Theory", Boyer, R. ve Saillard, Y. (der.), *Regulation Theory: The State of the Art* içinde, Londra ve New York: Routledge, 168-174.

Piore, M. ve Sabel, C. (1984) *The Second Industrial Divide: Possibilities of Prosperity*, Basic Books.

Poulantzas, N. (1979) *State, Power, Socialism*, New York: Verso.

Pugh, M. (2004), "Peace Keeping and Critical Theory", *International Peacekeeping*, 11(1), 39-58.

Roberts, J.M. (2002) "Abstracting Emancipation: Two Dialectics on the Trail of Freedom", Brown, A., Fleetwood, S. ve Roberts, J. M. (der.) *Critical Realism and Marxism* içinde, Londra: Routledge, 234-257.

Robles, A.C. (1994) *French Theories of Regulation and Conceptions of the International Division of Labour*, New York: St. Martin's Press.

Rupert, M. (2000) *Ideology of Globalization*, Londra: Routledge.

Saillard, Y. (2002) "Globalisation, Localisation and Sector-Based Specialisation: What is the Future of National Regulation?", Boyer, R. ve Saillard, Y. (der.) *Regulation Theory: The State of the Art* içinde, Londra ve New York: Routledge, 181-183.

Sapir, J. (2002) "Crisis and Transition in the Soviet Union and Russia", Boyer, R. ve Saillard, Y. (der.) *Regulation Theory: The State of the Art* içinde, Londra ve New York: Routledge, 274-280.

Sayer, A. (1984) *Method in Social Science: A Realist Approach*, Londra: Routledge.

— (1995) *Radical Political Theory*, Oxford: Blackwell.

Sayer, A. ve Walker, R. (1992) *The New Social Economy: Reworking the Division of Labour*, Oxford: Blackwell.

Savran, S. (1997), "Kapitalizm ve Azgelişmişlik: Kalkınma İktisadı'nın sonu mu?" *İktisat Dergisi*, 366-367, 14.

Shannon, T.R. (1996), *An introduction to the World-System Perspecitve*, Boulder: Westview Press.

Schoenberger, E. (1989) "Multinational Corporations and the NIDL" , Wood, S. (der.) *Transformation of Work* içinde, Londra: Hyman.

Strange, S. (1995) "Political Economy and International Relations", Booth K. ve Smith S. (der.) *International Relations Theory Today* içinde, Cambridge: Polity, 154-175.

Swingewood, A. (1998) *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat.

Şahin, Ç. (2000) *Kapitalizm ve Yoksulluk: Dünya İşbölümü, Azgelişmişlik ve Alternatif Yaklaşımlar*, İstanbul: Çiviyazıları.

Theret, B. (2002) "The State, Public Finance and Regulation", Boyer, R. ve Saillard, Y. (der.), *Regulation Theory: The State of the Art* içinde, Londra ve New York: Routledge, 122-129.

Texier, J. (1979) "Gramsci, Theoretician of the Superstructures", Mouffe, C. (der.) *Gramsci and Marxist Theory* içinde, Londra: Routledge & Kegan Paul, 48-79.

van der Pijl, K. (1998) *Transnational Classes and International Relations*, Londra: Routledge.

Vidal, J. F. (2002) "International Regimes", Boyer, R. ve Saillard, Y. (der.), *Regulation Theory: The State of the Art* içinde, Londra ve New York: Routledge, 108-115.

Villeval, M.C. (2002) "Regulation Theory among Theory of Institutions", Boyer, R. ve Saillard, Y. (der.), *Regulation Theory: The State of the Art* içinde, Londra ve New York: Routledge, 291-299.

Wallerstein, I. (1979) *The Capitalist World-Economy*, Cambridge: Cambridge University Press.

— (2003) "Dünya-Sistemleri Kavramına Karşı Dünya-Sistemi Kavramı: Bir Eleştri" Frank, A.G., ve Gills, B.K. (der.) *Dünya Sistemi: Beş Yüzyıllık mı, Beş Binyıllık mı?* içinde, çev. Esin Soğancılar, Ankara: İmge, 527-534.

Warren, B. (1980) *Imperialism: Pioneer of Capitalism*, Londra: New Left Books.

Watson, M. (2005) *Foundations of International Political Economy*, New York: Palgrave Macmillan.

West, D. (1998) *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Focault ve Derrida'ya*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Wood, E.M. (1995) *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge: Cambridge Press.

Yalman, O.G. (1997) "Bourgeoisie and the State, Changing Forms of Interest Representation within the Context of Economic Crisis and Structural Adjustment, Turkey during the 1980's" Yayımlanmamış Doktora Tezi, University of Manchester, Manchester.

Yalman, G. (2003) "Neoliberal Hegemonya ve Siyasal İktisat: Latin Amerika Dersleri" Köse, A.H. , Şenses, F. ve Yeldan, E. (der.) *İktisat Üzerine Yazılar I: Küresel Düzen: Birikim, Devlet ve Sınıflar* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 453-475.

Homo Balkanicus, Çılgın Türkler ve diğerleri

*Sezgi Durgun**

Giriş

> Müslümanlar![1]
>
> Bizi yenmek için düşmanın elinde iki vasıta var. Birincisi kaba kuvvet. Önce kaba kuvvete başvurdular. Doğudan Ermeniler, güneyden İngilizler ve Fransızlar üstümüze yürüdü. İtalyanlar Konya'ya kadar yayıldı. Karadeniz boyunca silahlandırılmış Rumlar ayaklandırıldı. Yetmedi. Batıdan da Yunan Ordusunu sürdüler. Ne oldu? Öldü sanılan Müslüman Türk doğruldu ve yurdunu savunmaya başladı... Ama düşmanın ikinci bir vasıtası var ki birincisinden de güçlü: Nifak! Osmanlı devleti'ni bu silahla parçaladılar, sonra da parçaları teker teker yuttular. Öyleyse bugün de yarın da herkes gözünü dört açmalı, kimin ve neyin hesabına birbirimizin gırtlağına sarılmamız isteniyor, bunu çok iyi düşünmeli..."
>
> Turgut Özakman (2005: 523)

Hayden White tek sesli tarihsel anlatımı sorgularken tarihi, oyukları, boşlukları ve sessizlikleri olan bir mekâna benzetir (White, 1973). Bu oyuklar ve boşluklar kimi zaman kişilere dair kimi zaman ise belirli bir topluluğun geçmişine dair anlatı ve öykülemelerle doldurulur. Geçmişi ve geleceği, zaman ve dil aracılığı ile bir *süreklilik* halinde algıladığımızı düşünürsek, genel anlamda tarihsel anlatının problematik olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü tarih "tam" olmayan bir bilgiyle belirli bir olguyu, "olduğu haliyle" nakletmeye çalışır. Milli tarih yazımı ise daha da problemli bir süreçtir çünkü hem "destan", "masal" gibi rasyonellik dışı kategorilerle tanımlanır, hem de rasyonellik çerçevesinde bir sebep-sonuç ilişkisinin peşine düşer. Ulusal topluluğu organik bir birim olarak

---

(*) Marmara Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

[1] Özakman'ın romanından alıntıladığım bu paragrafta Mehmet Akif Ersoy, Ankara'nın Hacettepe semtindeki Tacettin Camii'nde cemaate seslenmektedir.

romantize etme ihtiyacı söz konusu olduğunda geçmiş olaylar mantıklı bir araştırma ve takdirin ötesine geçen bir yaklaşımla, abartılarak "tarihselleştirilir".[2] Tarihin destansı bir üslup ile aktarılması milli duyguları canlandırır, aidiyeti ayakta tutar ve en temelde ulusal topluluğa özgüven aşılar.[3] İşte tam da bu noktada, ortaya çıkan boşlukları dolduracak edebî temsil olanakları devreye girmeye hazırdır. Bu nedenle milli tarihyazımı ve tarihsel belgelerin yorumu, zaman içinde, kaçınılmaz biçimde eğilip bükülebilme olanağı taşıyan çeşitli kurgu ve perspektifler ile donatılmıştır. Bir ulusun kahramanlık anlatısı üzerinden tarihselleştirilmesi, o topluluğun "nev-i şahsına münhasır" olarak tasarlanmasına yol açmaktadır, çünkü emsalsizlik, milli duygunun en önemli doyum noktalarından biridir.

Yazının başındaki alıntı 2005 yılının Nisan ayında Türkiye'de piyasaya çıkan ve altı ay gibi çok kısa bir sürede 107. baskıya ulaşan ve Türkiye'de çok yoğun ilgi gören *Şu Çılgın Türkler* adlı romandan alındı. Turgut Özakman tarafından kaleme alınan *Şu Çılgın Türkler* romanı ve kitabın gördüğü olağanüstü ilginin tartışmaya değer birçok yönü olduğunu düşünüyorum. Bu sebeple yazımda siyaset sosyolojisi çerçevesinden bakmaya çalışarak, romandaki "Çılgın Türk" tasarımının ontolojik bir değer olarak yeniden üretilme biçimini tartışmak istiyorum. Amacım romanın edebi analizini yapmak ya da kitapta anlatılan milli mücadele anlatısının tarihsel değerini tartmak değil. Turgut Özakman'ın *Şu Çılgın Türkler*'de anlattıklarını ve anlatım biçimini veri olarak kabul ediyorum. Bu romanı seçmemin iki temel nedeni var: Birincisi "Çılgın Türk" ifadesinin milli mücadele sürecinde "uyanan" Türklük bilincine gönderme yapması ve "çılgınlığı" "nev-i şahsına münhasır" bir milli benlik tasarımı olarak ortaya koyması. İkinci neden ise 2005 yılında kaleme alınmış bir milli mücadele anlatısı olarak belirli bir dünya algısını ve değerler sistemini temsil etmesi.

Şunu özellikle vurgulamam gerekir ki burada yaptığım okuma mümkün olan okumalardan bir tanesidir, çünkü metindeki malzemenin tümünü tek bir yazıda tek bir perspektiften tüketebilmek olanaksız. Eserdeki temalar ayrı ayrı ele alınacak kadar zengin. Bu konuların hepsine burada değinemesem bile roman hakkında fikir vermesi açısından bir kaçını saymakta fayda var.[4] Örneğin "Batının karanlık yüzü" olarak işgal güçlerinin betimlenişi, düşmana karşı savunulan yurt imgesi olarak "Anadolu" veya "Anadolu halkının bir millet olarak uyanışı" başlı başına bir inceleme alanı olabilir. Yine romandaki alt temalardan biri olan "Ermeni kıyımından sorumlu tutulan Malta sürgünleri ve milli mücadele ilişkisi" (Özakman, 2005: 92–93) başka bir yazının konusu olabilir. Romanda izi sürülebilecek temalardan biri de Türk kadınının sosyal hayata katılımının "milli birlik" düşüncesine eklemlenmesi, kadın askerlerin ve çetelerin faaliyetleri. Bu temayı boydan boya kaplayan "Halide Edip" modeli, Türk kadını tipolojisinin çizilişi hakkında epeyce ipucu veriyor (*age.*: 165, 419).

---

[2] "Tarihselleştirmek" terimini kullanırken Erich Auerbach'ın *Mimesis* adlı eserindeki (1946) gerçekliğin temsili ve tarihsellik tartışmasına referans veriyorum. Bu tartışmaya göre *Histoire* kelimesi "geçmiş olanı" [vergangene Geschichte] imlemek zorunda değildir, tersine şimdiki zamanda, tarihte olup bitendir. Buradan yola çıkarak belirli bir dünya algısının, örneğin milliyetçi perspektifin, geçmişte olup bitenleri bugünden bakarak yeniden tarihselleştirdiğini söylemek mümkün.

[3] Bu konuya örnek olarak Alman milliyetçiliği ve Nietzsche hakkında daha geniş bir tartışma için Bkz. Durgun (2004)

[4] Yazımda sıraladığım temalar sadece benim dikkatimi çekenler, bunlara başkaları da eklenebilir. Belirttiğim sayfa numaraları sözünü ettiğim konuların öne çıktığı örnek sayfalardır, yoksa bu temalar genel olarak tüm romana yayılmıştır.

Bu yazıda "Çılgın Türkler"i tartışabilmek için iki ana eksen belirledim. Bunlardan ilki "Çılgın Türk" ifadesinin analizidir. Kanımca Özakman, "Çılgın Türk" ifadesini Batı rasyonalizmine ironik bir cevap olarak kullanmıştır. Özakman'a göre Türklerin emperyalist güçlere meydan okuması Batılıların nazarında "çılgınlık" addedilse de, asıl çılgın olan Batılılardır. Dolayısıyla "Çılgın Türk" ifadesi, Batılı değerleri tersinden okuyarak *bize özgü* bir rasyonalizmi tarif etmektedir ve böylelikle Batı tipi rasyonelliğe duyulan tepki, milli benlik tarifinin merkezine oturtulmaktadır. Bu iddiayı biraz daha ayrıntılı biçimde ortaya koymak için yazımın ilk bölümünde Batı'ya ilişkin tepkisel tavrın izini sürmeye çalışacağım. Bu bağlamda "Homo Balkanicus" gibi başka coğrafyalardaki tepkisel aidiyet tanımları ile "Çılgın Türk" ifadesinin benzerliğini vurgulayacağım.

İkinci tartışma ekseni ise romanın ana damarlardan birini oluşturan Osmanlı imgesinin temsil ettiği "hain ve gafil iç düşmanlar", yani milliyetçilikten nasibini almamış "vatan hainleri" tanımıdır. Milli mücadelede İstanbul "işbirlikçi, gafil Osmanlı"yı temsil ederken, Ankara milli bilince sahip, yoksul ve mağrur Anadolu'nun kalesi olarak tasvir ediliyor.[5] "Vatan hainliği" teriminin yanında kullanılan başka bir terim de orduya bağlı akıncıların kullandığı "Müslüman gâvuru"dur. Söz konusu ifadeler milli aidiyet grubu olarak "biz" in tanımını yapan ve buna paralel olarak bizden olmayanı yani "yabancı"yı şeytanîleştiren bir zihniyet örgüsünün ürünüdür. Söz konusu düşünce örgüsüne göre "gâvur, gâvurdur", bunu herkes bilir, teşhis edebilir ve tanır, tam da bu yüzden çok büyük bir tehlike oluşturmaz. Oysa en tehlikeli ve şeytanî olan "bizden" görünüp "bizim gibi" davrananlardır.

Georg Simmel'in ifade ettiği gibi[6] sosyolojik boyutu ile "yabancı" "biz"den olmayandır ama öte yandan da çoğunlukla hakkında az çok fikrimizin olduğu birisidir, yani içimizden biridir (Simmel, 1908). Hakkında hiçbir şey bilmediğimiz biri bize yabancı da olamaz. Dolayısıyla "Müslüman gavuru" ifadesinin ima ettiği "iç düşmanlar" kavramını Simmel'in söz ettiği bağlamda düşünebiliriz. "Müslüman gavuru" ifadesi hem yabancının tanımına hem de dinin millileştirilmesine bir zemin oluşturur çünkü "Müslümanlığın Türkleştirilmesi" sürecinde dinî inanç, "milli bilinç" olarak yeniden tanımlanmaktadır. Bu yüzden yazının başında okuduğunuz alıntıda, Mehmet Akif Bey konuşmasına "Müslümanlar!" diye başlamaktadır.

---

[5] Daha geniş bir tartışma için Bkz. Cantek (2003).Cantek, Ankara'nın başkent olma sürecini anlatırken Ankara'yı İstanbul ile karşılaştırmanın yarattığı ahlâki karmaşayı da içeren yetkin bir çalışma sunuyor.

[6] Georg Simmel'in "yabancı" tanımının sosyolojik önemine dikkatimi çeken Sayın Prof. Dr. Sema Erder'e teşekkür ederim.

Yukarıdaki çerçeveden baktığımızda, ilk iki tartışmayı da içine alacak üçüncü bir tartışma ekseni daha karşımıza çıkıyor: Edebiyat, tarih ve gerçeklik ilişkisi. Bir anlamda yazarın elindeki "malzeme" ile kurduğu ilişki. Özakman, romanın önsözünde belirttiği gibi, 1948 yılından beri "Anadolu Oymağı" adlı bir derneğin düzenlediği yürüyüşlere katılarak milli mücadele cephelerini gezmiş, hatta orada yaşananları daha iyi hissedebilmek için on gün Polatlı'dan Zafertepe'ye yürümüştür. Bugünden geçmişe yolculuk ederek, 1. ve 2. dönem TBMM tutanaklarını inceleyerek, anı ve günlüklere yer vererek, fotoğraflar toplayarak milli mücadelenin resmî "resmini" renklendirmeye çalışmıştır. *Şu Çılgın Türkler* geçmişin izlerini bugünde arama/yaşama çabası ile dipnotlara ve fotoğraflara dayanan bir belgeselin inandırıcılığına ulaşmayı amaçlamaktadır; öte yandan hem hayalî hem gerçek karakterlerin çizilişi ile bir epik anlatı sunmayı hedeflemektedir. Yazar, romandaki karakterleri olabildiğince yüzeysel tutarak, savaşı tek bir öykünün veya kahramanın omuzlarına yüklemeden, kahramanların ve düşmanların sayısını artırmayı daha uygun bulmuş. Bu bağlamda romanın dikkat çeken önemli bir özelliği kurtuluş hareketini kitlesel bir bilinçlenme olarak tarif etmesidir. Böylelikle milli aidiyetin yukarıdan aşağıya inşa edilmiş bir süreç olmaktan çok, aşağıdan yukarı hareketlenen, "uyanan" bir milletin eseri olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla "Çılgın Türk"ün hikâyesi, şimdiye dek kendi meşruiyetini yukarıdan aşağıya dayatmış olan Osmanlı siyasetine karşı çıkan milli bilincin menkıbesi olarak kurgulanmıştır.

Toplumsal olaylar, bireysel hikâyeler ve anılar üzerinden aktarılabilir, böylelikle resmî tarihteki süreksizlikler ve boşluklar doldurulabilir. Fakat bir yandan amaç ile araç arasındaki uygunluk da gözetilmek durumundadır. Aksi takdirde tarihyazımı, "kıssadan hisse" misali didaktik bir hal alır. Örneğin İslâm geleneğinde peygamberin yaşamı büyük bir dikkatle izlenmiş, örnek alınmış ve aktarılmıştır. Böylece ortaya bir "râvî" sınıfı yani görüp, işitip, anlatan sınıf ortaya çıkmıştır. Bu sınıfın anlatımlarında hayal ve heyecan unsurları vazgeçilmez öğelerdir. Bilindiği gibi menakıpnameler de evliyaların, yüce kişilerin ya da kahramanların yaşamlarını abartılı olarak anlatan, malzemelerini ulu kişilerin anılarından alan metinlerdir. Didaktik bir amaç güderler, gelecek kuşaklara ders vermek için, örnek kişilerin yaşadığı atmosferi mucizeleştirerek anlatırlar (Olgun, 1972: 404). Bu bağlamda Turgut Özakman'ın romanını bir "menakıpname" olarak kurguladığı söylenebilir. Özakman yeni neslin "başkalarının kurtuluş öykülerine imrendiğini kendi tarihlerine ve kahramanlarına yabancılaştıklarını" varsayarak, romandan dersler ve vazifeler çıkarması gereken genç okuyucuyu hedeflemektedir (s. 9). Yazar geçen 80 yıl içinde aynı milliyetçi duygunun baki kalmadığına hükmetmiş olacak ki, sık sık "Türk gençliğine seslenme" gereği duymaktadır:

> Sevgili Gençler!
>
> İstiklal Savaşı dünyadaki en meşru, en ahlâklı, en haklı en kutsal savaşlardan biridir. Emperyalizmi ve yamaklarını dize getiren, bir enkazdan yepyeni çağdaş bir devlet kurmayı başaran atalarınızla gurur duyun, şehit ve gazi atalarınızın onurunu yalancılara çiğnetmeyin (Özakman, 2005: 688).

Emsalsiz milletler ve destansı coğrafyalar

"Nev-i şahsına münhasır" kimlikler yaratma ihtiyacı "Çılgın Türkler" ifadesini çözümlemek bakımından özel bir anlam taşıyor. "Çılgın Türk" ifadesi bir ontolojik değer olarak, Batı'nın değerler sistemine meydan okumaktadır. Tıpkı *Homo Balkanicus* ifadesi gibi. *Homo Balkanicus*, Svetlozar Igov'un modern literatüre hediye ettiği bir deyimdir (Antohi, 2002). Igov, bu sözcükle belirli bir tarihsel kimlik dönüşümüne gönderme yapmaktadır. 19. yüzyılın sonlarında yeniliklere tepki duyan, deli dolu ve fevri Balkan insanı, yeni zengin, hesapçı, işbitirici, lâf ebesi bir politikacıya dönüşmüştür. Batı'dan yeni dönmüş, "Avrupalılaşmıştır". Avrupalılaşmak, yeniden üretilmek üzere ödünç alınmış farklı bir *rationale*'i "kendi bünyesine" uydurmak anlamına gelmektedir. Avrupalı olmak, "kendiliğini koruyarak değişme" sürecini belirli bir çıkar siyaseti ile uyumlu kılmaktır. Bu sebeple Balkan coğrafyasındaki edebi imgelem bir yandan Avrupalılığı kuşanan, öte yandan kuşandığı şeyi kesip biçen, ondan kendine özgü bir kesim çıkaran karakterler yaratmıştır. Aynı saptamayı Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden beri çeşitli alanlarda ortaya çıkan Türklük imgesinin Avrupa ile kurduğu ilişki açısından düşünebiliriz. "Yerel gerçeklik" ile "Avrupa ideali" arasında gidip gelen ve genellikle "sentez" kavramı ile ifade edilen " millilik ve kendine özgülük", gerektiğinde içine kapanabilen bir "tözsel karakterler bütünü" varsaymaktadır – hatta buna ihtiyaç duymaktadır. "Kendine dönmek" Avrupa modeline sırt çevirmek değildir, tersine kendini Avrupa'ya beğendirme güdüsünün dışavurumudur. Avrupa modeli ile ona öykünen arasında kıyas yapmayı mümkün kılmak için "kendi"ne ihtiyaç duymaktadır. Milli edebiyat ve "kendilik" fikri hakkında Ahmet Hamdi Tanpınar'ın (1992) şu sözleri aktarmaya çalıştığım noktayı daha da netleştirecektir:

> Bizi, Avrupalıların, kendilerinden aldığımız şeyler için beğenmesi ve bize hayran kalması mümkün değildir. Olsa olsa aferin deyip geçerler, bizde asıl bizim olan şeyleri tanıttığımız zamandır ki, bizi beğenip seveceklerdir, çünkü o zaman güzelliğin, kendi kendisini tahakkuk ettirmenin yolunda kendileriyle müsavi göreceklerdir (akt. Gürbilek, 2001: 97).

Tanpınar'ın yukarıdaki ifadesine göre "milli benlik"in idrakine varmak ve onu dışarıya tanıtmak, Avrupa ile "biz"i kıyaslamaya ve kendimizi onlara beğendirmeye imkân verecektir. Tanpınar'ın sözleri, Batı'nın sunduğu aynadan "kendine" bakan bir Doğu imgesini temsil etmektedir. Burada kastedilen "kendilik", kıyaslama ve eşitlik arayışından doğmaktadır.

Liah Greenfeld milliyetçiliğe ilişkin çözümlemelerinde toplum-üstü bir "milli kimlik" arayışında "kıyaslama"nın önemine dikkat çeker (1992: 14). Greenfeld'e göre milli kimlik inşa etme ya da ithal etme süreci, model alınan bir nesneyi ve onu model almaya çalışan bir özneyi gerektirir.[7] Bu durumda ister istemez bir model *esas* alınacaktır; dolayısıyla model daha üstün, daha orijinal kabul edilecektir. Modele bakılarak şekillendirilen şey de "taklit" olacaktır. Modele karşı duyulan herhangi bir tepki hem dışa hem de içe dönmektedir. Tepkisellik ifade edilemediğinde, yani içe yöneltildiğinde, Nietzsche'nin deyimiyle *ressentiment'a*, yani, hınç duygusuna dönüşür (Nietzsche, 1994: 21). Nietzsche ve Max Scheler'in *ressentiment* görüşünü farklı milliyetçilik örneklerine uygulayan Greenfeld'e göre (1992) hınç duygusunun sosyolojik temeli, iki kategori üzerinden incelenebilir: 1. Hınç duyan özne, hınç duyduğu şey ile kendisi arasında "kıyaslanabilirlik" varsayar, kendisinin ve kıskandığı şeyin en temelde eşit olduğuna (*fundamental equality*) inanır. 2. Hınç duyan özne, pratik anlamda eşitsizlik iddasında (*actual inequality*) bulunur.

Yukarıdaki çerçeveden baktığımızda Batı rasyonalizmi ile "Balkan ya da Anadolu halk bilgeliği"nin gittikçe karşılıklı olarak birbirini sivrilten bir ikilik oluşturduğunu söyleyebiliriz.[8] Çünkü Batı bir yandan özenilen, öte yandan hınç ve tepki uyandıran bir modeldir. Model ve kopyası arasındaki seviye farkı, giderek artan bir "özgüven" sorununa yol açmaktadır. Dolayısıyla modernleşen Doğu'daki milli benlik imgesi, Avrupa modeline –ya da genel anlamda sanayileşmiş Batı'ya– bir tepki olarak gelişmektedir. Bu tepkiselliğin basıncı altında *Homo Balkanicus*'un ve *Çılgın Türk*'ün ontolojik bir değer haline gelmesi çok şaşırtıcı değildir. Sürekli örnek gösterilen, hatta bıkkınlık verircesine dayatılan bir Batı modeli ve onun takipçisi arasındaki ilişki, giderek biriken "hınç duygusunun" dolaylı dışavurumlarına zemin oluşturacaktır.

Batı'nın tuttuğu aynadan kendine bakan "Doğu" kimliği Greenfeld'in tarif ettiği birinci kategoride "kıyas" ve "eşitlik" peşine düşse de ikinci kategoride (belki de eşitlik iddasından vazgeçerek) "farklılığı", bir anlamda "kıyaslanamazlığı" yüceltecektir. "Kıyas kabul etmeme" de kaçınılmaz olarak, emsalsizliği, "nev-i şahsına münhasır olmayı" getirecektir. Benim bu yazıda altını çizmek istediğim temel nokta, *Homo Balkanicus*, *Çılgın Türk* gibi milli benlik tasarımlarında (Batı-Doğu veya model-kopya ilişkisi bağlamında) Greenfeld'in birinci kategoride tanımladığı "kıyas" ve "eşitlik" arayışının değil de daha çok ikinci kategorideki "kıyaslanamazlık" anlayışının baskın olduğudur.

---

[7] Liah Greenfeld'in "milliyetçilik" analizi hakkındaki yorum ve önerileri için Sayın Prof. Dr. Ayhan Aktar'a teşekkür ederim.

[8] Burada Sorin Antohi'nin (2004) "sembolik coğrafya ve etnik ontolojiler" olarak nitelendirdiği politik anlamlandırma dünyasına referans veriyorum; söz konusu anlamlandırma mevcut coğrafi bölgelerin zihinsel haritalarındaki izdüşümünü yansıtır, böylelikle coğrafi kategoriler (Batı ile Doğu, Kuzey ile Güney) zihinsel haritalarda yeniden anlamlandırılır. Örneğin Batı medeniyeti rasyonelliğin temsili olarak kodlanması, Doğulu olmanın da bilgelik ve mistisizm ile özdeş tutulması.

Batı modelini örnek alan toplumlarda "milli benlik" neden emsalsiz bir varlığa, ontolojik bir değere dönüşüyor? Sanıyorum bu durum "örnek alınan" ve "örnek alan" taraflar arasındaki etkileşim çerçevesinde çözümlenebilir. "Öğrenen" ve "öğreten" ilişkisini simgeleyen Doğu-Batı (ya da Kuzey-Güney) ilişkisi, "öğrenci" olan tarafta çoğu zaman gizli bir hıncın birikmesine neden olmaktadır. Biriken hınç serbestçe ifade edilemediği için dolaylı biçimlerde açığa çıkmaktadır. Modeli takip eden taraf, "Batı'ya rağmen Batılılaşmaya çalışmaktan", ya da sürekli "öğrenci" kalmaktan duyulan memnuniyetsizlik içinde bu eşitsiz ilişkiden öç alırcasına milli benliği yüceltme ihtiyacı duymaktadır. Hatta belki de Avrupa, ya da Batı modelini reddetmek yerine, onun ithal ettiği değerleri "tersine çevirmek", Batılılaşan ülkelerdeki milliyetçi duyguyu daha çok tatmin etmektedir.[9]

Söz konusu yüceltmeyi elbette yalnızca *Çılgın Türkler* ifadesine özgü bir hissiyat olarak düşünmemek gerek. *Homo Balkanicus*'un serüveni de tıpkı *Çılgın Türkler*de olduğu gibi edebi bir eserde hayat bulmuştur: *Homo Balkanicus*, Bay Ganyo Balkanski'dir. Bulgar ve Tatar karışımı, Şvayk tipinde bir kahramandır, yaratıcısı ise yazar Aleko Konstantinov'tur (1863–1897). Maria Todorova'ya göre Bay Ganyo tam bir Balkan figürüdür, başlı başına bir sentezdir, yapısında bulunduğu yöreyi temsil eden her kültürden bir parça bulunur. *Homo Balkanicus* Balkan topraklarında yetişmiş özel bir varlıktır. Akılla kavranamaz bir emsalsiz bileşimdir. "Balkan zihniyeti"ni temsil eden tarihsel bir öznedir. Ortalama bir *Homo Balkanicus*'a örnek olarak Anton Pann figürü gösterilebilir; Pann, hem Bulgar, hem Romen, hem de yarı Grektir. Bulgaristan'da, Bessarabya'da, Eflak Buğdan'da, Transilvanya'da ve daha birçok bölgede yaşamıştır; gezgindir. Pann aynı zamanda "halk bilge"liğini temsil eden mizahi atasözleri koleksiyonu ile de ünlüdür, bu çerçevede *Nasrettin Hoca* olarak bilinen toplumsal tip, Balkanların koleksiyonda ayrı bir yere sahiptir (Antohi, 2002).

Çılgın Türk ve *Homo Balkanicus* tipolojisinde göze çarpan tepkisel "milli karakter" tasarımı Rus milliyetçiliğinde de göze çarpmaktadır. Liah Greenfeld, Rus milliyetçiliğini çözümlerken Batı'nın Rusya'yı nasıl "öteki"leştirdiğine vurgu yapar. Rus şiirinde "barbar" kimliğinin bir erdeme dönüştürülerek yüceltilmesi bu duruma örnek gösterilebilir. Batı'nın barbar, tekinsiz "öteki"si olarak anılmak ve düşmana korku salmak, milli benliğin mistifikasyonunu da beraberinde getirecektir. Greenfeld, Alexandr Blok'un (1880-1921) şiirinden yaptığı alıntılarla söz konusu mistifikasyona edebiyattan örnekler verir (Greenfeld, 1992). Aşağıda dördüncü ve yedinci dörtlüklerini alıntılayacağım şiir Blok tarafından 1918 yılının Ocak ayında yazılmıştır. *İskitler* [**Скифы**] adlı şiirin ilk dörtlüğü Batı'ya meydan okumaktadır:

---

[9] "Tersine çevirme"den kastettiğim, Nietzsche'nin *Genealogie der Moral*'de işaret ettiği bir süreçtir değerlerin değerinin yeniden belirlenmesi [Umwertung aller Werte], yani model alınan bir değerler sistemini yeniden değerlendirmek ve onun tersini yeniden üretmektir.

> Siz milyonlarcasınız. Biz ise otağlarca.
> Hele bir davranın da görün gününüzü
> Evet biz İskitlerdeniz, evet Asyalıyız.-
> Açgözlüyüz, evet, dönmüş gözlerimiz!

Yedinci dörtlükte ise Rusya şöyle tarif edilir:

> Rusya bir Sfenkstir. Sevinç ve acı dolu.
> Kara kanla yıkanmıştır.
> Gözlerini diker, uzun uzun bakar size.
> Nefret ve aşkla![10]

Milli benliğin bilmecemsi bir varlık olarak tasarlanışı milliyetçilik hissiyatını birçok bakımdan beslemektedir. Çünkü enigmatik olmak, yalnızca "bize ait" bir anlam dünyası yaratır. Söz konusu anlam dünyası "biz"i "onlar"dan ayıran bir koruyucu duvardır. Dolayısıyla nev-i şahsına münhasır bir milli benliğe sahip olma fikri aynı zamanda "iyi ve kötü"nün "dost ve düşman", "iç ve dış" tasarımlarının da yeniden üretilmesini mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda "biz ve onların" kurgulanışı ile "iyi ve *kötücül*" olanın kurgulanışı eşanlı süreçler olarak düşünülebilir. "Kötücül" ya da şeytanî olanla sürekli mücadele halinde olan "iyi"nin değeri elbette her defasında ve her cepheden (biz ve onlar) farklı kurgulanacaktır.

Milli benliğin tözsel bir değere dönüşmesi tartışmasında ontolojik zemin ile ahlâki değerler arasındaki bağıntı üzerine Friedrich Nietzsche'nin (1844-1900) bazı saptamalarına yer vermenin uygun olacağını düşünüyorum. Nietzsche, yaşadığı dönemde Avrupa'nın yükselen değeri olan milliyetçiliği "sürü ahlâkı" [*Herdmoral*] çerçevesinde ele almaktadır. Sürü ahlâkını efendi-köle ilişkisi bakımından çözümleyen Nietzsche'ye göre "efendi" tipolojisi bize belirli bir tür "iyi-kötü" algısını tarif eder. Efendi ahlâkını taşıyan kişi ontolojik varlığının ahlâki değerini belirlemek için bir "öteki"ne ihtiyaç duymaz. Çünkü kendi "iyi"liğinin kaynağı kendisidir. "Kötü"nün tanımı ise sonradan gelir. "Kötü","iyi"nin yanında bir ek ya da aksesuar olarak durur. Oysa köle ahlâkını taşıyan kişi kendi varlığının değerini ancak bir öteki sayesinde, ona cevaben ku-

---

10 Bu şiirin Rusça orijinaline *www.russianlegacy.com* adresinden ulaşılabilir. Bu yazıda İngilizceden Türkçeye yapılmış olan çeviri bana aittir.

rabilir (Nietzsche, 1994: 11-37). Dolayısıyla "iyi"yi tanımlamak için önce "*kötücül*" yani şeytanî olanı tanımlamaya ihtiyaç duyar. Sanıyorum bu nokta sadece Avrupa milliyetçilikleri için değil, Batı modelini esas alan ve aynı zamanda "Batı'ya rağmen Batılılaşan" ülkelerdeki milli benliğin tasarlanışı bakımından da buradaki tartışmaya bir perspektif kazandırabilir.

Nietzsche'ye göre Avrupa milliyetçiliklerinin ahlâki temellerini besleyen "sürü" [Herd] kavramıdır (1994: 160). "Sürü"nün oluşumu ise dinin millileştirilmesi ile bağlantılıdır. Hıristiyanlık, "ilk günah"ın, "özne"nin ve "irade özgürlüğü"nün keşfini mümkün kılmıştır. Bir yandan irade özgürlüğü icad edilmiş, diğer yandan sabretme ve eylemsizlik, ahlâki erdemler olarak telkin edilmiştir. Din, inananlara "ben"i tözselleştirip kutsamalarını, "öz"ü iç dünyalarında aramalarını öğütlemekte ve "kendine dönüşü" teşvik etmektedir. Bu yönü ile Hıristiyanlık, cemaatleri Tanrı'nın hizmetkârı olmaya davet eder. Bunun anlamı *asketik* ya da sofu bir yaşam sürmektir. Bu çerçevede kitleleri eylemsizleştirmek ve "sürü" haline dönüştürmek olanaklı hale gelmektedir. Nietzsche'ye göre sürü insanı yani "modern insan", terbiye edilmiş, zorunlu eğitim sayesinde homojenleşmiş, kitlesel olarak boyun eğmeyi ve düşmana karşı savaşmayı *öğrenmiş* bir varlıktır.

Nietzsche'ye göre modern insanı meydana getiren süreçler ile (kendine dönme, tepkiyi içe atma, tepkisizliği kutsama) hınç psikolojisi doğrudan birbirine bağlıdır. Milliyetçiliği ve sürü ahlâkını Hıristiyan kültürünün modernleşmiş versiyonu olarak gören Nietzsche, sürü ahlâkının motoru olan bir mekanizmaya işaret etmektedir: *Ressentiment*. Bu terim –Türkçeye "hınç duygusu" "haset, kin", ya da "öç" olarak da çevrilebilir– Fransızca *ressentir* kökünden türetilmiştir. Nietzsche yorumcuları tarafından "ifadesine ket vurulan bir tepkinin güçlü bir biçimde kendini yeniden hissettirmesi" (Deleuze, 1983: 115) olarak tanımlanan hınç duygusu, aynı zamanda ahlâki değerler üreten yaratıcı mekanizmalardan biridir.

"Hınç" tipolojisinin temel özelliği, varlığının *bilincine* ancak belirli bir etkiye tepki olarak, yani bir uyarıcı sayesinde varmasıdır. Çünkü tepkisini doğrudan ve anında göstermemeye, "içe atmaya" alışmıştır. Ontolojik değerini ancak reaksiyoner bir biçimde belirleyebildiği için, etkin değil tepkisel bir yapıya sahiptir. Kendi başına davranamaz. Davranışının faili ve kaynağı kendisi değildir; ancak ona yönelen bir etkiye tepki verebilir. Bu sebeple kendi "iyilik" değerini belirlemek için bir düşman tanımına muhtaçtır. Başka deyişle, köle ahlâkı çerçevesinde kişi, kendi "iyi"liğini tesis edebilmek için önce "kötü"yü tanımlamak zorundadır. Daha sonra ancak ve ancak "kötü" olanı olumsuzlayarak [negation], onu tersine çevirerek kendi "iyi"liğinin anlamını tesis edebilecektir (Nietzsche, 1994: 24). Dolayısıyla Nietzsche'nin çizdiği hınç tipolojisinin başlıca özelliği kendi kimliğinin ahlâki değerini, "kendi olmayan"ın değerini tersine çevirerek oluşturmasıdır.

Yukarıdaki kavramsal çerçeveden baktığımızda Batı modeline tepki duyan fakat öte yandan da bu modele bağımlı olan ülkelerdeki milliyetçi refleksin, neden *Homo Balkanicus*, *Çılgın Türkler* gibi tasarımlar ürettiği daha iyi anlaşılmaktadır. Söz konusu tasarımlar, Batı'nın rasyonelliğe atfettiği değeri tersine çevirmektedir. Enigmatik olma, irrasyonelliği ve kıyaslanamazlığı meşrulaştırmaktadır. Şimdi yukarıda sınırlarını çizmeye çalıştığım çerçeveden *Şu Çılgın Türkler* örneğine biraz daha yakından bakalım.

Şu Çılgın Batılılar

Özakman'ın romanında referans verilen *Times* dergisi Türk direnişi hakkında şu yorumu yapmaktadır: *Bütün cihanın kuvvetine karşı milli bir hareket yaratmak... Ne çocukça bir hayal!* (Özakman, 2005: 20). Batılının gözünden Türklerin verdiği mücadele çılgınlıktır. Ama bu çılgınlığa farklı cephelerin yüklediği anlamlar farklıdır. Turgut Özakman'ın romanında Osmanlı ve İngiliz güçlerine yaranmaya çalışan işbirlikçi gazeteci Ali Kemal, Türkler hakkında şöyle diyor:

> ...Çılgın olmasalar, sanki cihan savaşını biz kazanmışız gibi koskoca Lloyd George'a barış şartlarını dikte etmeye yeltenirler miydi? Ne demiş Arap, 'elhükmü limen galebe', galibin dediği olur! İşte bu kadar (*age*.: 36).

Refik Halit Karay da "elde avuçta bir şey yokken emperyalizme, galip devletlere, Yunan ordusuna, Ermenilere, Pontus çetelerine karşı silahlı mücadeleyi çılgınlık sayanlardandır": "Bari kavuklu gibi ben de sorayım: – Kuzum Mustafa sen deli misin?" (*age*.: 20). "Delilik" derken kastedilen düşmanın rakamsal büyüklüğünden korkmadan ona savaş açma cüreti göstermenin "akıl kârı" olmamasıdır; başka deyişle "nasıl olur da yoksul halktan devşirilen 35-40 bin kişi ile 400 bin kişilik işgalciler kıyaslanabilir ve işgalcilerin yenileceğine hükmedilebilir?"

Türklerin ilginç varlıklar olduğunu düşünen sadece işgal kuvvetleri ve onların işbirlikçileri değildir. Kurtuluş Savaşı sırasında kadın-erkek insanüstü bir kuvvet harcayarak ağır topları dik bir yamaca çıkaran Karamürsellilerden bilge görünüşlü bir ihtiyar, düşüncesini şöyle ifade eder:

> Değişik bir milletiz, işler düzgün ise ertesi günü bile düşünmeyiz, birbirimizi yeriz. İşler karışınca da, kenetlenip olmayacak işler başarırız. Bunları da buraya böyle çıkardık. Çıkarmadık, uçurduk (*age*.: 162).

"Bilge ihtiyar"ın sözleri Türklerin milli karakterinde akılla kavranamayan bir yön olduğunu ima etmektedir. Türk milleti kendi içinde çatışma yaşasa da, ilginç bir şekilde "dış"a karşı tek yumruk olmasını bilmektedir.

Türklerin ilginçliği Trabzon Metropoliti'nin ağzından ise şöyle aktarılmış:

> Anadolu paylaşılıyordu. Biz de Pontus devletini kolayca hayata geçirebileceğimiz hevesine kapıldık. Çünkü Türklerin bittiğini, yeni bir savaşı göze alamayacağını, büyük devletlere boyun eğeceğini sanıyorduk. Kilisenin öncülüğünde örgütlendik. Yunanistan'ın ve İngiltere'nin yardımıyla silahlandık. Birçok çete kurduk. Ama bu Türkler şaşırtıcı bir millet. O ağır yenilgiye rağmen canlandılar, onlar da çeteler kurup silaha sarıldılar (age.: 94).

Çılgın Türk imgesi milli mücadele döneminde işgalci Batı ülkelerinin donanımlı ordularını yenmeyi başarmış, sahip olduğu iman ve milli bilinç sayesinde, Batılı zihnin çözemeyeceği bir savaşma tekniği ile medeniyete ve teknolojiye meydan okumuştur. *Çılgın Türk* yürekli, bilge ve yoksul Anadolu halkını temsil etmektedir, *Çılgın* olmayanlar ise İstanbul'da oturup çıkar hesapları yapmaktadır. Özakman, –özellikle Osmanlıcı cepheyi ve milliyetçi Anadolu cephesini tasvir ederken– iki farklı coğrafyanın ve zihniyetin tezatlığını en ince detayına dek işleyerek adeta Anadolu'daki imkânsızlıklardan doğan bu mucizevî kurtuluşu kutsamaktadır. Çünkü milli mücadelenin baş aktörü olan *Çılgın Türk* hesaba kitaba gelmeyen, Batılı işgal güçlerinin ve Yunan ordusunun rasyonel hesaplarını alt-üst eden bir Türklüktür. Fakat *Çılgın Türk* tasarımı her ne kadar yukarıda örneğini gördüğümüz "hesaba kitaba gelmeyen" bir var olma biçimini çağrıştırsa da, öte yandan Türklerin rasyonel, aklı selim sahibi olduğu fikrinin yaygın bir biçimde telkin edilmesi söz konusudur.

Tanıl Bora, "Batı'nın oryantalist Türk imgesine yapılan mukabeleler"den söz ederken ilginç bir noktaya değinmektedir; 1920'lerde Türk olmayı ontolojik bir değer olarak özgüven kaynağı haline getiren bir söylem gelişmiş, Cumhuriyet'in ilk döneminde Türk milli karakteri oryantalist Şark imgesinin zıddına dinamik, pratik zekâlı, rasyonel, dünyevi, canlı ve neşeli olarak betimlenmiştir. Saffet Engin'in Türk rasyonalitesini, canlılığını övmesi, Hilmi Ziya Ülken'in Türk tefekkürünü "realist", "tasavvufta bile rasyonalist" olarak tanımlaması da bu Türklük tasarımını pekiştirmektedir. Bora'nın deyişiyle "Türk'e Türklüğünü anımsatmak ve methetmek milliyetçiliğin aslî mesaisi olmuştur", bu telkin bir bakıma Türklerin "özgüven serumu"dur (Bora, 1998: 48-51). Kanımca bu durum Nietzsche'nin söz ettiği "değerlerin tersine çevrilmesi" [Umwertung der Werte] için iyi bir örnek oluşturmaktadır. Batı'nın rasyonelliğe atfettiği değer alt üst edilmiş, böylelikle rasyonellik "milli çıkarlar" doğrultusunda yeniden tanımlanmıştır. Yukarıda Özakman'ın romanından alıntıladığım paragraflardan Batılıların rasyonellik ölçütlerinin olumsuzlandığını, "çılgınlığa" ve "akıllı" olmaya farklı değerler yüklendiğini açıkça görmekteyiz. "Çılgınlığın" Batılı zihniyete göre tanımı ise içinde çocuksu bir romantizmi barındıran millet olma hayaline kapılmaktır.

Romanda Halide Edip'in Mustafa Kemal'e okuduğu istihbarat raporuna M. Kemal'in verdiği yanıt, işgalcilerin perspektifinden akıllı olmayı şöyle tarif etmektedir:

> ...Bu kafalar için akıllılık bir büyük devletin sömürgesi ya da uydusu olmak, onlarca yönetilmek, yönlendirilmek. Adamlarda istiklal anlayışı, milli bilinç ve onur yok. İnsan bu anlayışı, bu bilinci bu onuru, içgüdü gibi içinde bulmaz. Bunlar eğitimle ve düşünülerek kazanılır (Özakman, 2005: 411).

Özakman tarafından kurgulanan bu sahnede[11] M. Kemal'in Halide Edip ile olan diyaloğunu yukarıda açıklamaya çalıştığım "değerleri yeniden değerlendirme" mekanizması açısından önemli buluyorum; vurgulanan fikir şudur: Batı rasyonalizminin dayattığı anlayışa göre siyaset yapmak demek, ne olursa olsun çıkarları gözetip hayatta kalma becerisi göstermektir. Dolayısıyla bağımsızlık savaşı vermek çılgınlıktır. Oysa Türklerin nazarında asıl çılgın olan başına ne geleceğini bilmeden kendisine saldıran düşmandır. Böylelikle değerler sistemi tersine çevrilmektedir. M. Akif Ersoy tarafından kaleme alınan İstiklal Marşımızdaki "Hangi çılgın bana zincir vuracakmış şaşarım" dizesi de esas *çılgın* ve hayalci olanların Anadolu topraklarını yönetmek isteyen Batılılar olduğunu açıkça ifade etmektedir.

İçimizdeki yabancılar

Özakman'a göre milli mücadele süreci "dost ve düşman" olanların ayrıştığı bir milli sınavdır. "Fitne her yerde pusudadır. Özellikle de İstanbul'da" (*age.*: 523). Ankara ve İstanbul gerilimi artık iyice ortaya çıkmıştır. Bu gerilimin bir ucundaki İstanbul, Batı'nın işgal güçlerine kucak açan bir fitne yuvasıdır. İstanbul içimizdeki yabancıların yaşadığı yerdir. Hatta İstanbul içimizdeki yabancının ta kendisidir. Ankara ise –yazının girişinde alıntılanan konuşmada da gördüğümüz gibi– Anadolu "Müslüman Türk bilinci"nin açıldığı yerdir. "İstanbul yıkım ve esirlik, Ankara ümit ve özgürlüktür" (age.: 282).

İsmet Paşa, Delibaş Mehmet ve çetesinin Afyon'dan ayrılıp Konya'ya yöneldiğini öğrenince subaylarına dönüp, bu durumun "dini alet ederek cahilleri azdırmaya yönelik olayları tetikleyeceğini" ifade eder. Kendisinin de dindar biri olduğunu belirterek şöyle devam eder:

> Anadolu'da birçok din bilgini müftü, imam, hoca bizi destekliyor. Ama buna karşılık Osmanlı Şeyhülislamı vatanı savunanların öldürülmesinin din görevi olduğu hakkında fetva verebildi. İstanbul'da pek çok din adamı, din bilgini var. Dinin siyasete alet edilmesinin en pis örneği olan bu fetvaya hiçbiri karşı çıkmadı, hepsi susarak destek verdi (age.: 331).

---

[11] M. Kemal'in yanıtı için 35. dipnotta kaynak gösterilmemiş, demek ki Özakman burada yazar olarak M. Kemal'in yanıtını böyle kurgulamış.

İsmet Paşa Türklerin dindar bir millet olduğu inancındadır, "dinimizin düşmanla işbirliği yapmayı caiz görmeyeceği fikrine yaslanarak" bu yaşananların sebebini sorgular. Sorun "medreselerde yurt sevgisinden yoksun yetişmekte, din eğitimi verenlerin cahilliğinde"dir. Elbette esas suçlu "bir din devleti olan Osmanlıdır, hatta son yüz yılda giderek ezik bir hal alan Osmanlı ruhudur". İsmet Paşa "Osmanlı'nın İslamlığı hiç anlamamış olması, dini ortaçağ kafasıyla yorumlamış olmasının" da bu kötü durumu yaratmakta etkili olduğu sonucuna varır (*age*.: 332).

Romanda din ve milliyet arasında kurulan köprü "Müslüman gâvuru" deyimi ile iyice sağlamlaşır. İşbirlikçilerin saklandığından şüphelenilen bir köyde, orduya bağlı akıncılar "Müslüman gâvuru" dedikleri kişileri, yani muhtarı ve üç kişiyi vurur. Özakman'ın ifadesiyle bu birlikler akıncı yasasına uyarak birinin kulağını keserler, öteki işbirlikçilere de bir daha muhbirlik etmeyeceklerine dair yemin ettirirler. Bu köyde yönetici, teğmene şöyle dert yanmaktadır:

> İyi ki bu savaş oldu da ne durumda olduğumuzu anladık, bu hastalığın farkına vardık. Yalnız köylerde değil ki şehirlerde de hayli çürük var. Hele İstanbul yönetimi çürük dolu. Çürümeyi durdurup yok edecek tek çare eğitimdir. Ama şimdiki gibi yetersiz, ilkel ezberci kaderci çağdışı medrese cami eğitimi değil, sahici eğitim. Çocuklarımızı iyi insan, iyi yurttaş yapacak gerçek bir millet eğitimi (*age*.: 340).

Kurtuluş Savaşı'nın kolektif bir travma olmasının bir başka sebebi de mücadelenin sadece Batılı güçler ile Anadolu arasında değil, "biz" ve "onlar", "vatanseverler" ile "vatan hainleri" arasında yaşanmasıdır. Yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi savaşın "iyi" tarafı "içimizdeki düşmanları" –ki bunların çoğu İstanbul'dadır– teşhis etmeyi ve onlardan kurtulmayı da mümkün kılması. Romanda sıkça geçen "içerideki çürüme", "nifak" gibi terimler öfkenin kabararak içe dönmüş olduğunun işaretidir. Dolayısıyla en büyük hınç iç düşmanların yani Simmel'in tarif ettiği anlamda "içimizdeki yabancı"nın üzerine boşaltılacaktır. Nietzsche'nin tarif ettiği *ressentiment*, yani hınç mekanizması açısından bakacak olursak, "güçlü olan tarafa yöneltilemeyen tepki, içe dönerek" acısını iç düşmanlardan çıkaracaktır".

Akşam gazetesinde yazan F.R. Atay inanç ve cesaret ile ayaklanan Türklerin savaşını bir halk savaşı olarak nitelerken yurtseverliği ve insanlığı birlikte tanımlamaktadır: "İman ile ıstırap iki seneden beri Anadolu'da yeni bir Türk yoğurdu... Bu muharebenin büyüklüğünü hissetmeyenlerde yalnız yurtseverlik değil, insanı vücuda getiren vasıflardan hiçbiri yoktur". Özakman, Atay'ın son cümlesine bir ekleme yapma gereği duymuş: "İstanbul'da son cümleyi hak etmiş bir hayli hain ve gafil Osmanlı vardı (*age*.: 397).

Özakman, Milli Mücadeleye muhalefet eden *Adana Postası* ve *Ferda* gazetelerinden söz ederken yine önemli bir uyarıda bulunuyor. Bu yayınların yazarları öteki işbirlikçilerle beraber kaçmıştır ama "kim bilir belki de ileride, bu ve benzeri işbirlikçilerin çocukları Türkiye'ye dönüp siyaset ve basın dünyasına atılacaklardır" (s. 524). Özakman'ın ısrarla vurguladığı temel nokta "nifak tehlikesi"nin bugün hâlâ devam ettiğidir. Kimi yerde yazar kimliğinden sıyrılarak okuyucuya seslenmekte ve Kurtuluş Savaşı'ndaki süreçleri geçmişte olup bitmiş olan şeyler değil, çağımızda gerçekleşen olaylar olarak yorumlamaktadır. Bu topraklarda tarih, Türklerin her an tetikte olmasını gerektiren bir "yineleme" halindedir. Hatta belki de zaman hiç geçip gitmemiştir; dolayısıyla tarih geçmişte değil, "şimdi"dedir. Milli Mücadele'nin kutsallığının şimdiki zaman algısına da taşınmış olması hiçbir şeyin değişmediği varsayımını da beraberinde getirmektedir.

Özakman'ın romanında "İngilizci" olarak nitelenen Cevat Ulunay şöyle bağırır: "İstiklal diye bağıranlar kötü niyetlidir!". Ulunay gibi düşünenlere göre İngiltere elinden tutmazsa Türkler yürümeyi bile beceremez. Özakman bu noktada zamanı durdurup günümüze dönüyor ve okuyucuya soruyor: "Böyle düşünen aydınlar şimdi de var mı, yok mu?" (*age.*: 692).

Bugüne bağlanan ve ders çıkarılması gereken konulardan bir diğeri ise Patrikhane ve Avrupa ilişkisidir. Özakman'ın aktardığına göre "1919'da Patrik vekili Dorotheos Mamalis, Türkiye Rumları için aldığı karar ile artık Osmanlı uyruğu olmadıklarını, hepsini vatandaşlık yükümlülüklerinden muaf tuttuğunu ilan eder" (*age.*: 691, dipnot 15). Yazara göre bu durum, Patrikhanenin arkasında Avrupa'yı gördüğü zaman neler yapabileceğini gösteren bir sinyaldir. Dolayısıyla Avrupa ve Patrikhane ilişkisi bugün hâlâ Türklerin aleyhine işleyen bir mekanizmadır; "her an uyanık" kalmamızı gerektiren bir işarettir.

Geçmişin "bugünde" dondurulması, milli mücadele ve sonrasındaki süreçte Batılı işgalci güçlere "meydan okuyan" Türklük tasarımı ile yakından ilişkilidir. Batılı devletler ile Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gayri Müslim cemaatlerin ilişkisi Türklerin aleyhinde gelişen bir ilişki olarak algılanmıştır. Bu durum her daim Türklüğün savunmasız ve tehlikede olduğu algısını güçlendirmiştir. Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne miras kalan kurumların bugün hâlâ aynı derecede tehlike arz ettiğini düşünmek de bu algının bir parçasıdır. Dolayısıyla bu noktada gelecek kuşaklara verilen mesaj, zamanın "hep" mücadele zamanı olduğudur.

Nietzsche'nin aktardığı "hınç" mekanizmasında bastırılan tepkilerin "içe dönmesi"ni anımsayarak burada bazı saptamalar yapabiliriz. Burada kastedilen "içe dönme", Türklük bilincinin derinliklerinde Osmanlı İmparatorluğu'nun kurduğu düzene karşı beslenen bir hıncın ifadesi olarak düşünülebilir. Başka deyişle Osmanlı devletine, siyasi düzenine ve mirasına duyulan tepki dışa vurulamadığı için "iç düşmanlar"a yönelmiştir ve bu durum Batılı kuvvetlerin uzantısı olarak görülen gayri Müslimlerin "düşman", kimi Müslümanların da "Müslüman gâvuru" olarak tanımlanmasına yol açmıştır.

Unutmamak gerekir ki milli mücadelede kazanılan zafer sadece askerî bir başarıyı değil, "toprakları kanla sulanmış bir vatan" algısının doğuşunu da imlemektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden itibaren, milli mücadele döneminde inşa edilen "vatan" imgesi "millet" ile ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda, *Şu Çılgın Türkler*'in anlam dünyasında vatan kavramının kırılgan ve tehlikeye açık bir toprak parçası olarak tasarlanışı ile "iç düşman ve nifak" algısı, karşılıklı olarak birbirini üreten süreçler haline gelmektedir. Bu algı aynı topraklarda yüzyıllardır yaşayan gayri Müslim cemaatleri de "işgalcilerin uzantısı" ya da "tehdit" olarak algılamayı sürdürmektedir.

Bir ülkede "yabancı" olarak yaşayanların milliyetçiliğin yükselişi için katalizör işlevi görmesi ve yabancıların kendilerini asla "evlerinde" hissedememeleri birçok açıdan incelenmeye değer bir noktadır. Funda Cantek, *"Yaban"lar ve Yerliler* adlı çalışmasında bu noktayı, Ankara'nın başkent olma öyküsü içinde, milli burjuvazi ideali ve gayri Müslimlerin dışlanma süreci çerçevesinde tartışıyor. Cantek'in çalışmasına göre Ankara'da ticari sermayeye egemen olan kesimlerin gayri Müslimlerden oluşması Müslümanlarda husumet uyandırmış, Müslümanlar gayri Müslimleri Batılı tacirlerin aracısı olarak algılamışlardır.[12] Bir bakıma ortak bir "yabancı" algısı sayesinde Müslümanların Ankara Hükümeti ile yakınlaşması söz konusu olmuştur. Cantek azınlıkların etkisizleştirilmesi ile devletin kurtarılması ilişkisini de aynı çerçevede gündeme getiriyor (Cantek, 2003: 299). Sanıyorum devleti kurtarma refleksi ile Tanıl Bora'nın ifade ettiği "militan vatandaşlık" (Bora, 1998: 13-52) hınç duygusunu besleyerek hıncı kimlik kurgusunun esas öğesine dönüştürüyor. Dolayısıyla Nietzsche ve Greenfeld'in milliyetçilikleri canlı tutan bir mekanizma olarak tanımladıkları "hınç", milli benliğin vazgeçilmez bir öğesi haline gelmektedir. Söz konusu anlayışa göre milli benliğin bekası hınç duygusunun her daim belleklere nüfuz etmesi, genç kuşaklara aktarılması, canlı tutulması ile mümkün olacaktır.

Biraz da belki bu yüzden elimizde bir milli tarih çalışması tutuyoruz diye düşünürken karşımıza *roman* çıkıyor. Anlatının roman biçimine sokulmasının nedeni ise Özakman'ın "bir macera romanından daha heyecan verici olan milli mücadeleyi" gençlere hitaben yazmış olması. Bir yandan okuyucuyu heyecanlı bir roman okuyormuş hissi ile sarmalamak isterken öte yandan tarihi tüm gerçekliği ile kuşatmak istiyor. Buradaki temel varsayım, milli mücadelenin gençlere iyi anlatılmadığı ve bu büyük olayın görkemini kaybederek "soluk fotoğraflara" dönüşmüş olduğu. Bu sebeple Anadolu'da verilen ölüm kalım savaşı ve bağımsızlık mücadelesinin "emperyalizme karşı olduğu kadar Osmanlı saltanat anlayışına da karşı olduğu" vurgulanmakta. Yani yaşanmış olan, hem iç düşmanlara (Osmanlı devleti, İstanbul'daki işbirlikçiler) karşı bir *devrim* mücadelesidir, hem de dış güçlere (Batılı işgalciler ve gayri Müslimler) karşı verilen bir tam *bağımsızlık* mücadelesidir. Bütün bu şartlar altında tam bağımsızlıkta ısrar eden milliyetçi tavır rasyonel bakış açısından "delilik", savaşı verenler açısından "güzel bir çılgınlıktır"; Özakman'ın deyişiyle "Milli Mücadele işte bu mucizenin, bu onurlu, güzel çılgınlığın adıdır".

---

[12] Bu noktada yeniden Simmel'i anımsayarak bir parantez açabiliriz. Simmel'in (1908) *"Exkurs über den Fremden,"* adlı yazısındaki "yabancı" tanımına gore, ekonomi tarihinde yabancının tüccar olarak, tüccarın da yabancı olarak ortaya çıkması rastlantı değildir. Simmel, ticari malların uzak ülkelerden alışveriş yolu ile dolaşıma girmesi sebebiyle, –yabancılara bırakılan tek işin tüccarlık olması yüzünden– tartışmaya ekonomik ve tarihsel bir açıklama getirmektedir.

Sonuç

Sonuç olarak yukarıdaki analizin bütününe ilişkin üç tartışma konusu ortaya çıkıyor.

1. *Çılgın Türk* ve *Homo Balkanicus* gibi tasarımların milliyetçilik tipleri içinde konumlandırılması.
2. *Çılgın Türk* ve benzeri tasarımların, mevcut Doğu-Batı ilişki modelini değiştirmeye yönelik bir gösterge olup olmadığı.
3. Edebiyat ve tarih ilişkisi bakımından tarihin edebî anlatım yoluyla tasarlanmasının barındırdığı sorunlar.

Milliyetçiliği ideolojik bir anlam dünyası olarak ele alırsak Özakman'ın romanındaki *Çılgın Türkler* imgesi belirli bir düşünce geleneği içinde konumlandırılabilir. Greenfeld'in (1992) sunduğu mantıksal çerçeve içinde Özakman'ın sunduğu milli benlik tasarımı, Batı'yı kriter olarak kabul eden, kendini Batı ile kıyaslayan bir tavır içinde değildir, tersine "kıyaslanamazlık" argümanından beslenmektedir. Kıyaslanamazlık argümanı üzerine bina edilen söz konusu anlayış, Batı modelinden kopma isteği şeklinde algılanabileceği gibi, aynı zamanda Türklük imgesinin kuruluşu bakımından gecikmiş bir romantizm girişimi olarak da görülebilir. Söz konusu girişim romantik ya da organik milliyetçilik geleneği içinde konumlandırılabilir.

Felsefi temellerini 18. yüzyılın düşünce ikliminden alan romantik milliyetçilik, imparatorluk düzeninin simgelediği değerlere, yani devletin meşruiyetini yukarıdan aşağıya empoze eden bir yapıya karşı çıkar. Kendi savunduğu düzenin meşruiyetini ise aşağıdan yukarıya doğru örgütlenen bir kitlenin organik bütünlüğünde kurar. Romantik milliyetçiliğin beslenme kaynaklarından biri, kültürü *millileştiren* epik anlatılardır.[13] Romantik akımdan beslenen milliyetçi zihniyet, ulusu folklor, kültür, gelenek, terbiye ve dil birliği açısından organik bir bütün olarak tarif eder. Organik bir kütle olarak tasarlanan ulus, "kendine özgü" bir zamanda ve mekânda belli bir "misyon" ile varlık gösterir.

Çılgın Türk imgesinde romantik akımın yapıtaşlarını hatta belki de bu yapıtaşlarının en önemlisi olan *Zeitgeist* düşüncesinin izini bulmak olanaklıdır

---

[13] Homeros'un *İlyada* ve *Odysseia* adlı eserinin Yunanistan'ın bağımsızlık savaşında kazandığı anlam; 1818'de transkripsiyonu yapılan *Beowulf*'un İngiltere'de "ulusal destanı" olarak anılması, *Kalevipoeg*'in Estonya'nın ulusal epik şiiri sayılması ya da *Mahabharata* destanının Hint ulusu için taşıdığı anlam, romantik milliyetçilik bağlamında üzerinde düşünülmesi gereken örneklerdir.

(Hegel, 1995). Hegel'in felsefesine göre, zamanın tini, yani *Zeitgeist*, belirli varoluş tarzlarını belirli bir moment (ân) içinde barındırır (Armaner, 2005). Bir siyasal topluluk kendi "zamanı" geldiğinde sahneye çıkarak tarihin gidişatını etkileyecek, "tarih yazacaktır". Bu anlamda Özakman'ın romanındaki *Çılgın Türk*'ün tarihin sahnesine çıkma ânı milli mücadele dönemi olmuştur. Böylelikle *Çılgın Türk*, "bir milleti uyandırma" misyonunu yerine getiren tarihsel bir özneye dönüşmüştür.

Romantik milliyetçiliğin Türkçedeki anlam dünyasını kurmaya çalışan *Şu Çılgın Türkler* romanı, Türk milletinin ortak geçmişini epik tarza öykünerek aktarmaya çalışan bir anlatıdır. Dolayısıyla romandaki "Çılgın Türk" Anadolu kültürünün *millileştirilmesi* ile ortaya çıkan bir tiptir. "Anadolu insanı", Osmanlı hegemonyasına ve emperyalist güçlere karşı mücadele veren ve mücadelesinin meşruiyetini de temsil ettiği organik bütünden alan bir karakterdir. Aynı organik bütün anlayışını "Balkan insanı"nı temsil eden *Homo Balkanicus*'ta buluyoruz. *Homo Balkanicus* da *Çılgın Türk* gibi tarihsel bir öznedir, Avrupa'nın "ötekisi" ve "öğrencisi" konumunda olmaktan dolayı tepkiseldir. Ama tam da bu tepkisellik yüzünden Batı kültürünün simgelediği değerlerin dışına çıkamamaktadır. Kimlik kurgusunu Batı'nın ölçütlerinden kurtarmak isterken aslında çoğunlukla Batı tarzı rasyonelliğin tersini yüceltmektedir. Dolayısıyla tepkisellik yenibaştan bir kimlik yaratmaya değil, mevcut halin ululanmasına ve irrasyonelliğin bir erdem hâline getirilmesine varır; bu anlayışa göre "vatan" sevilebilecek bir şeydir, ama anlaşılacak bir şey değildir.

İkinci tartışma konusuna gelecek olursak, *Çılgın Türk*, *Homo Balkanicus* gibi imgeler şimdiye dek kendini "Batı-olmayan" üzerinden var etmiş olan Batılı söylemin tuttuğu aynadan kendine bakan, o görüntüde kendini arayanların huzursuzluğu olarak görülebilir. Bu anlamda *Çılgın Türk* ifadesi temsil ettiği zihinsel örgü bakımından *Homo Balkanicus* kavramı ile benzerlikler taşıyor. İkisinde de Batı rasyonalizmine duyulan tepkiden doğan bir "mistifikasyon" var; dolayısıyla her ikisinde de "öğreten Batı" imgesine dair bastırılmış bir tavır sezilmekte. İki ifade arasındaki benzerlik "Doğu" ile "Batı" arasındaki etkileşim biçiminin ortaklığından kaynaklanıyor. Çünkü Batı, kimliğini "Batı olmayan"ın olumsuzlanması üzerinden kurgulamıştır. Doğu ise şimdiye dek bu kurgunun egemen olduğu zihinsel haritada kendine biçilen konumu kabul etmek durumunda kalmıştır. Yani *kendi* kimliğini Batı'nın "Batı olmayan" tanımında algılamıştır, bu durum –tam olarak bilince çıkmasa da– belirli bir huzursuzluğun hınca dönüşmesine yol açmaktadır. Bu noktada Doğulu olmayı Batılı değerleri ters çevirerek "özselleştirmek" bu hıncın dışavurumu olarak görülebilir.

Özakman'ın romanı –bilerek ya da bilmeden– Doğu'nun Batı ile ilişkisini tarif eden dizgede paradigmatik dönüşüme yol açan bir adım mı atmıştır? Yoksa bu kitap Türkiye'deki varlığı/yokluğu ayrı bir tartışma kaynağı olan resmî tarihi, edebiyatla harmanlayarak yeniden yazma girişimi mi? Ya da Kurtuluş Savaşı literatüründe farklı bakış açılarından yazılmış *Kutsal İsyan* (H. İzzettin Dinamo), *Anadolu İhtilali* (Sabahattin Selek), *Milli Kurtuluş Tarihi* (Doğan Avcıoğlu) gibi eserler arasında kategorize edilmeyi bekleyen bir eser mi?

Kitabın 2005 yılında yazılmış olması ve gördüğü yoğun ilgi, bu sorulara günümüzün siyasi iklimini de hesaba katarak yanıt aramayı gerektiriyor. 2005 yılında Türkiye'nin Avrupa Birliği ile ilişkileri belirli bir ivme kazanmıştır. Bu dönemde Türkiye'de *etnisite*, kültürel haklar ve dinî azınlıklar tartışması alevlenmiş, gayri Müslimler, vakıflar, *ekümeniklik* gibi kronikleşmiş tartışmalar ve bunları algılayış biçimleri yeniden gündeme gelmiştir. Türkiye'nin yakın tarihine ilişkin ilgi ve yorumlar artmış, "Türkler" ve "Avrupa" konularında basılan kitaplarda belirgin bir artış olmuştur. Bir anlamda Türklük ve Avrupa imgeleri, "öğreten ve öğrenen" modelinin yeniden sorgulandığı farklı bir etkileşme ortamı doğmuştur. Belki her iki imgenin de karşısındakini olumsuzlayarak *kendini* kurguladığı açığa çıkmıştır. Böyle bir siyasi iklimin koşulları altında *Şu Çılgın Türkler* romanındaki milli benlik tarifi okuyucudan olağanüstü ilgi görmüştür.

Bu ilginin nedenleri, Batı'nın çizdiği rasyonellik kriterlerini bir kenara atarak "özgün" ve özgüven sahibi bir Türklük imgesi yaratma çabasında aranabilir. Bu anlamda kitap sanki Türkiye'deki "Batı" anlayışında temel bir dönüşüm yaratma peşinde imiş gibi görünüyor. Fakat bu çaba –yukarıda aktardığım Nietzscheci perspektiften bakıldığında– söz konusu paradigmatik bir dönüşümü gerçekleştiremiyor. Evet, romanda belki de Greenfeld'in tarif ettiği "kıyaslama" ve "Batı ile eşit olma" arayışından vazgeçildiğinin izleri var. Bu anlamda *Şu Çılgın Türkler*, tıpkı *Homo Balkanicus* gibi Batı'ya karşı bir isyanın simgesi. Bu simge çerçevesinde düşünürsek, Doğulu kimlik arayışı artık kendini Batı ile kıyaslamaktan vazgeçmiştir, bu arayış yerini "Batı'yı olumsuzlama"ya bırakmıştır. Fakat yine de bu haliyle ortaya çıkan emsalsizlik iddiasının Batılı değerlerden kopuşu simgelediği söylenemez; –Nietzsche'nin hınç tipolojisinde gördüğümüz gibi– *Şu Çılgın Türkler* varlığını Batılı değerleri tersinden okuyarak inşa etmektedir. Dolayısıyla Özakman'ın çizdiği Türklük imgesi Batı'yı tersten okuyarak, model aldığı değerler sistemini alaşağı etmektedir. Ters yüz etme işleminden geride kalan ise "çılgınlığın" milli bir değere dönüştürülmesi ve Batı'nın işbirlikçilerinin şeytanileştirilmesidir. Bu yüzden kitaptaki milli benlik tanımı, Nietzsche'nin tanımladığı tepkisellikten, "sürü ahlâkı"ndan, hınç mekanizmasından ve Georg Simmel'in tarif ettiği "yabancı" ve "iç düşman" imgesinden beslenmektedir. Özakman'ın yer yer kurguyu bölerek doğrudan okuyucuya seslenmesi, bugün de aynen milli mücadele dönemi gibi bir uyanıklık içinde olmamız gerektiğini öğütlemesi de aynı travmanın sürdüğüne ilişkin bir semptom olarak görülebilir. Roman, kimliğini ancak düşmanı üzerinden ortaya koyan bir benliği ve geçmişte yaşadığı travmaya hapsolan bir milli hissiyatı, genç kuşaklara aktarmaktadır. Böylelikle "içimizdeki düşmanları" teşhir ederek Kurtuluş Savaşı'nın "renkli" resmî tarihini yazmaya soyunmaktadır.

Üçüncü ve son olarak belirtmek istediğim nokta romanın gerçeklik ile kurduğu ilişkinin, sorunlu bir ilişki olduğudur. Kanımca bu durum genel anlamda yakın tarih ile kurduğumuz ilişkide yaşadığımız sorunların bir uzantısı. Günümüzde kurgu ile birlikte yakın tarih analizi yapmak giderek daha çok başvurulur bir yöntem haline geliyor; oysa bu yöntem çok sorunlu. Bu yöntemin en zayıf tarafı kitabın neresinin kurgu neresinin tarihsel analiz olduğunu ayırt etmeyi okuyucunun kişisel tarih bilgisine bırakması. Yani, okuyucu söz konusu tarihsel dönem hakkında olgusal bilgilere sahip değilse, kurgu ile "tarihsel olay" arasındaki ayırımı yapamayacaktır, belki de buna gerek duymayacaktır. Örneğin 2005 yılında basılan ve Türkiye'nin yakın tarihine dair kitaplardan biri olan *Topal Devrimci Cinayeti* kitabının yazarı Cüneyt Ülsever kitabın yazılış yöntemi hakkında "Birebir doğru olan sadece Meclis tutanakları..." diyor. Ülsever "her şeyi kafasında kurgulamış". "Kurguladım derken de tarihe ters düşecek bir şey söylemedim" diye de ekliyor; "Romanın sonunda yaklaşık üç sayfalık bir kaynakça verdim. Tamamen kurgusal olsa bu kadar kaynakçaya ne gerek olurdu?" (Özkan, 2005: 8).

Şu Çılgın Türkler'in kurgusu söz konusu olduğunda aynı sorun ile karşı karşıyayız. Turgut Özakman'ın deyişiyle "Milli mücadele'nin bir yazarın hayal zenginliğine ihtiyacı yok... Gerçek olaylar hayali çok aşıyor" (*age*.: 9). Demek ki aslında elimizde canlandırılmış bir tarih kitabı var. Fakat tarih kitabı bir yandan *roman* biçiminde yazılmış; öte yandan dipnotları ve kaynakçası var, yani aslında hepsi "gerçek".

Sanıyorum *Şu Çılgın Türkler*'in can alıcı noktası Hayden White'ın sözünü ettiği "boşlukları doldurma" çabasından kaynaklanıyor. Yazarın olayların sürekliliğini "şimdi"de dondurarak yansıtması, aynı "ân" içindeki paralel dünyaları tasvir ederek sunması ilginç. Özakman'ın olaylar arasındaki kopukluğu gidermek için araya hayalî unsurlar eklemesi, resmî tarihi romantik milliyetçiliğin anlam dünyasında yeniden *yazmaya* giriştiğini gösteriyor. Hatta yazma ve tanıklık etme süreçlerinin yazarın hissiyatında iç içe geçtiği bile söylenebilir.

Özakman "alan araştırması"na kendini fazlaca kaptıran sosyal bilim araştırmacılarında görüldüğü gibi, zaman zaman bugünkü kimliğinden sıyrıldığını itiraf etmekte, hatta "bazı olayları yaşadığı vehmine kapıldığı zamanların olduğundan" söz etmektedir (*age*.: 8). Bir bakıma yazar Türklük imgesini milli mücadele "ân"ında dondurmakta ve bugün de aynı koşulların geçerli olduğu bir siyasi evrende yaşadığımızı varsaymaktadır. Dolayısıyla milli benlik kurgusu ve hınç duygusunun nesnelliği ile bunların edebiyat evrenindeki temsili ayırt edilememektedir; çünkü her iki düzlem de aynı "ân"a indirgenmiştir.

Bir bakıma aslında tam da Özakman'ın eklediği o hayalî unsurlar romanın "gerçekliğini" ortaya koymakta. 2005 yılında Kurtuluş Savaşı'nın resmî tarihini yazmak, geçmişi, gecikmiş bir romantizmin gözlüğünden okumaktan öteye gidemiyor. Yazar öyküyü *romantize* ederken öte yandan resmî belgeler arasındaki boşlukları insani ayrıntılarla süsleyerek "realist" bir etki yaratmayı hedeflemiş. Paradoksal bir şekilde, Özakman'ın eklediği hayalî karakterler ve bireysel öyküler sayesinde roman *gerçek* bir boyut kazanıyor. Çünkü tarihimiz henüz üzerinde konuşabileceğimiz, dışlaştırabileceğimiz kıvama ulaşmadı: Çılgınız, çünkü sonsuza uzanan bir kurtuluş "ân"ında yaşıyoruz ve o her daim içimizde...

KAYNAKÇA

Antohi, Sorin. (2002) "Romania and Balkans: From Geocultural Bovarism to Ethnic Ontology", *Transit - Europäische Revue*, Nr. 21/2002, *Institut für die Wissenschaften vom Menschen*, Copyright ©, Viyana: Tr@nsit online.

— (2004) *Symbolic Geography, Ethnic Ontology*, Seminer Dizisi: Budapeşte: Central European University.

Armaner, Türker (2005) "Hegel'de Mimarlık: Bilincin İlk Sınırı", basılmamış tebliğ, *Zaman & Mekan*, III. Mimarlık ve Felsefe Toplantısı, 19 Kasım, Taşkışla, İstanbul: İTÜ.

Bora, Tanıl (1998) *Türk Sağının Üç Hali*, İstanbul: Birikim Yayınları.

Cantek, L.Funda Şenol (2003) *"Yaban"lar ve Yerliler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Deleuze, Gilles (1983) *Nietzsche and Philosophy*, Fransızcadan İngilizceye çev. Hugh Tomlinson, İngiltere: Athlone Pres.

Durgun, Sezgi (2004) *Nationalism, Nietzsche and Ressentiment*, Central European University: Budapeşte, yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi *http://www.ceu.hu/nation/teaching.html#selectedtheses.*

Greenfeld, Liah (1992) *Nationalism: Five Roads to Modernity*, USA: Harvard University Press.

Grün, Arno (2005) *İçimizdeki Yabancı*, çev. İlknur Igan, İstanbul: Çitlembik Yayınları.

Gürbilek, Nurdan (2001) *Kötü Çocuk Türk*, İstanbul: Metis Yayınları.

Hegel, G.W. (1995) *Lectures on the History of Philosophy*, [Geschichte der Philosophie, 1840] çev. E.S Haldane, USA: University of Nebraska Press.

Nietzsche, Friedrich (1998) *Jenseits von Gut und Böse*–1886, *Genealogie Der Moral*–1887, Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Einzelbanden, (ed.) Giorgio Colli ve Montinari Berlin: DTV /de Gruyter.

— (1994) *On the Genealogy of Morality*, çev. Carol Diethe, (ed.) Keith Ansell Pearson, Cambridge: Cambridge University Press.

Özakman, Turgut (2005) *Şu Çılgın Türkler*, 62. baskı, İstanbul: Bilgi Yayınevi.

Özkan, Funda (2005) "Özal'ın Bilinmeyen Dünyası", *Radikal Gazetesi Kitap Eki*, 11.11.2005.

Simmel, Georg (1969) "The Sociological Significance of the 'Stranger'", R.E. Park ve E.W. Burgess (der.) *Introduction to the Science of Sociology* içinde, Chicago: The University of Chicago Press.

Simmel, G. (1908) "Vom Wesen der Kultur", *Aufsätze und Abhandlungen* 1901-1908, Band II. Gesamtausgabe Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1992) "Milli Bir Edebiyata Doğru", *Edebiyat Üzerine Makaleler* içinde, İstanbul: Dergâh Yayınları.

White, Hayden (1973) *Metahistory: The Historical Imagination in 19th Century Europe*, Baltimore: Johns Hopkins UP.

Olgun, İbrahim (1972) "Anı Türü ve Türk Edebiyatında Anı", *Türk Dili*, Anı Özel Sayısı, Sayı 246, İstanbul.

Türkiye'de öjeni düşüncesi ve kadın

*G. Gürkan Öztan**

Giriş

Milliyetçi paradigmada kadın kimliğinin inşası, farklı parametreleri içeren karmaşık bir süreci işaret eder. Kadın imajı, modern çağın şartlarına ve ihtiyaçlarına uygun olarak kurgulanırken geleneksel rol ve değerler, bu amaç doğrultusunda yeniden tanımlanır ve kimi zaman tamamen yeni görünümlü toplumsal normlar icat edilir. Türkiye özelinde, uluslaşma sürecinde kadın imgesi iktisadi, biyolojik ve kültürel olarak, milliyetçi-kalkınmacı bir yorumla inşa edilmiştir. Bu çerçevede kadınların "doğal" rolüne en uygun eylem olarak algılanan doğurganlık üzerindeki tartışmalar, kimi zaman ataerkil mirasla birleşerek hem ulusun oluşturulması sürecinde hem de ulus-devletin "bekasını sürdürme" iddiasında varlığını sürekli muhafaza etmiştir. Bir başka deyişle milliyetçi projeler, nüfus politikalarını kendi hedeflerine uydurmak yönünde sürekli bir çaba göstermiştir. Yuval-Davis'in kategorizasyonuna başvurursak, nüfus politikası bağlamında üç tip söyleme rastlamak mümkündür: Nüfusun artmasını varlığı sürdürmenin yegâne yolu olarak gören, pronatalist "çoğal ya da yok ol" söylemi, çoğalmayı yok olmakla özdeş algılayan Malthusçu söylem ve etnisist karakterli öjenist söylem (Yuval-Davis, 2003: 66). Bu söylemler, beraberinde farklı ihtiyaçları karşılamak maksadıyla farklı nüfus politikalarını gündeme getirmiştir. Ancak pratikte bu üç nüfus politikası ve söylemi, hiçbir zaman "saf" halleri ile karşımıza çıkmaz; her söylem, konjonktüre ve "ulusal çıkarlara" uygun olarak bir diğerinden bazı unsurları ithal eder ve "karma" hedefler üretir.

Bu çalışmada, öncelikle, yukarıda bahsedilen üç nüfus politikasından biri olan öjeni düşüncesinin gelişimi, temel savları, dünyada ve Türkiye'de 1930'lu

---

(*) İstanbul Üniversitesi SBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

yıllardaki yükselişi anlatılmaya çalışılacak ve bu dönemde etnisist karakterli milliyetçiliğin öjenist söylem ile kurduğu ittifakın ipuçları verilmeye çalışılacaktır. Daha sonra Türkiye'de milliyetçi-kalkınmacı paradigmanın öjenik uygulamaları, ulus-devletin inşası sürecinde, kadınlar bağlamında nasıl savunduğu, hangi argümanları ileri sürdüğü karşılaştırmalı olarak ele alınmaya teşebbüs edilecektir. Son olarak günümüzün "formda kadın" fetişizmi ile 1930'lu yılların "kavi genç kadını" arasındaki benzerlikler ve farklılıklar dile getirilecektir.

Öjeni düşüncesinin temel özellikleri

Kökeni "kalıtsal olarak asil", "eksiksiz doğan" anlamındaki Yunanca *eugenes*'den gelen öjeni (soy-arıtımı) düşüncesi, modernleşme çabaları ve milliyetçilikle eklemlenmiş bir nüfus politikası ve ideoloji olarak, 20. yüzyılın sosyal ve kültürel hareketleri içinde, nüfus kontrolünden sosyal hijyene, kamu sağlığından cinsellik eğitimine kadar geniş bir yelpazede uygulanan politikaları kapsar. Öjeni düşüncesi, çok temelde, toplumu "sağlıksız" unsurlardan kurtararak "mükemmel" ve "üstün" insan yaratma politikalarını içerir (Yıldız, 2001: 168). Bu politikalar, özellikle iki dünya savaşı arası dönemde ırkçı söylemin pratiğe dökülmesinde araç haline getirilmiştir (Dikotter, 1998: 467). Francis Galton'un[1] düşüncelerinden ilham alan öjenistlere göre, sadece zihnen ve bedenen sağlıklı bireylerden oluşan bir toplumun inşası mümkündür. Ancak bunun için üremenin çok sıkı bir şekilde denetime tâbi olması gerekir. Irsi hastalıkların tedavi edilemeyeceğini savunan öjenistler, nüfusun "kalitesini" artırmak için devletin bireysel özgürlüklere müdahalesini tek çare olarak görmüşlerdir.

19. yüzyılın sonunda gelişmeye başlayan öjeni düşüncesinin birçok ülkede yaygınlaşması, esas olarak Birinci Dünya Savaşı sonrasına rastlar. Savaşta kaybedilen "kaliteli" nüfusun yeniden yaratılması maksadı, bu dönemin öjenik uygulamalarının meşrulaştırılma zeminidir. Öjenik politikalar, sömürgeci devletler için aynı zamanda kolonilerdeki "beyaz ırkın" hâkimiyetini sürdürme çabasının bir parçasıdır. Birinci Dünya Savaşı sonrasında Asya ve Afrika kıtalarında "diğer renklere mensup ırklardaki" nüfus artış oranı, beyaz ırklardaki çoğalma katsayısını geçmiştir. Müttefiklerin düşmana karşı cepheye sürdüğü bu "diğer renge mensup ırklar", savaş esnasında modern silahları kullanmayı da öğrenmişlerdir. Dolayısıyla zaten sömürgecilere karşı "ihtilalci bir ruh" besleyen bu halklar söz konusu etkenlerin yardımıyla "beyaz Avrupa'nın başına yeni bir buhran açabilecektir" (Kenedy, 1934: 4-6). Mağlup devletler için ise öje-

---

[1] İngiliz bilim adamı F. Galton ırk üzerine ilk fikirlerini 1869 tarihli *Hereditary Genius* (Kalıtsal Yetenekler) adlı eserde belirtmiştir. Galton'un öjeni terimini literatürü kattığı çalışması ise 1883 tarihli *Inquiries into Human Faculty and its Development* (İnsan Yeteneği ve Gelişimi Üzerine Araştırmalar) ismini taşıyan çalışmasıdır. 1889'da yayımlanan *Natural Inheritance* (Doğal Kalıtım) yazarın önemli eserlerinden biridir. Galton'un görüşleri için bkz. Galton, 2000.

nik nüfus siyaseti, savaşta yitirilen ulusal onurun telafisi olarak görülmüştür. Elindeki fiziksel imkânlarına, müttefikler tarafından el konmuş (örneğin Almanya) ya da savaşta kendisine vaat edilenleri alamamış devletler (örneğin İtalya), demoralize olmuş halkı, "ulusal kalkınma" fikri etrafında harekete geçirmek için etnisist temaları ön plana çıkarmışlardır. Tüm bunlara ilaveten ABD ve İngiltere'de bir "bilim" olarak öjeni, ülkeye girmeye çalışan göçmen kitlelerinin önlenmesi için de kullanılmıştır. Örneğin ABD'de öjenik kaygılarla hazırlanan ve özünde "Amerika, Amerikalı tutulmalıdır" düsturu olan göçmen yasası (*Immigration Act*) 1924 Nisan'ında yürürlüğe girmiştir (Kevles, 1985: 97). Bilimsel ırkçılığın ani yükselişi ve antropolojinin ırkçı amaçlara uygun olarak yeniden yorumlanması, 1930'lu yıllarda özellikle Almanya, Japonya ve İtalya'da devlet siyasetinin bel kemiğini oluşturmuştur.

Genel bir bakış açısıyla öjenik politikaların 20. yüzyılın ilk çeyreğinde hayata geçirildiği yerler sayıldığında –başta Danimarka ile İsveç olmak üzere tüm İskandinav ülkeleri,[2] kıta Avrupası'nın büyük bir bölümünde ve Sovyetler Birliği ile bazı Latin Amerika ülkeleri– uygulamanın yaygınlık derecesi daha kapsamlı değerlendirilebilir. Özünde öjenik politikalar, ülkeden ülkeye farklılıklar göstermiştir fakat birçok ülkede bir bilim olarak kabullenilip savunulmuş, siyasal erkin bireylerin bedensel özgürlüklerini kısıtlamasında araç olarak kullanılmıştır (Yıldız, 2001: 169). Biyolojik olarak "aşağı" insanların evlenmesine engel olmaktan; bağımlıları, akıl hastalarını, bazı suçluları kısırlaştırmaya; anne adayı kadının bedensel "liyakat tetkikinden"; sosyal konumuna; biyolojik olarak "yukarı" sınıfa mahsus insanların çocuk sahibi olmalarına teşvikten; başka ırklardan olanlarla cinsel ilişki yasağına kadar birçok farklı uygulama ırk ıslahı, vatanseverlik ve bilimsellik-asrilik adına meşrulaştırılmıştır

Türkiye'de öjeni düşüncesinin gelişimi ve özellikleri:

Türkiye'de öjenik politikaların sistematik ve yaygın bir şekilde uygulanması ve nüfus siyasetini biçimlendirmesi 1930'lu yıllara rastlamıştır. Ancak Türkiye'de öjenik pratiğin düşünsel temelleri, İkinci Meşrutiyet ve İttihat Terakki iktidarı döneminde atılmıştır. Osmanlı Devleti, 19. yüzyılın başından itibaren ciddi bir "var olma" mücadelesinin içine girmiştir. Sürekli kaybedilen savaşlar ve yitirilen topraklar, Osmanlı aydınında travmatik bir reflekse neden olmuştur. 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılın başlarında devletin "bekasını" sürdürme kaygısı, sosyal darwinist ve biyolojik materyalist düşüncelerle harmanlanarak hem İttihat ve Terakki partisinin ileri gelenlerinin hem de çok farklı kesimlerden gelen yazarların düşüncelerine damgasını vurmuştur. Yaşamın insafsız bir mücadele alanı ve sadece güçlünün ayakta kalabileceği bir arena olarak algılanması dönemin aydınlarında sık rastlanan bir olgudur. Yusuf Akçura'dan Abdullah Cevdet'e, Celal Nuri'den Şemsettin Günaltay'a kadar birçok yazar "zayıfların" mahvolmaya mahküm olduğunu ifade ederken hayatta ancak bedenen ve zihnen "kavi" olanların başarılı olabileceğini iddia etmiştir. Öyleyse Türk milleti, "bekasını" muhafaza etmek ve "kötü gidişe dur" demek istiyorsa "kavi" olmalı ve "çürüklerinden" kurtulmalıdır. Türkiye'deki sosyal darwinist ve öjenik düşünce yaşanan savaşlarla bilenmiş ve Cumhuriyet'e intikal etmiştir. Ancak öjenik bakışın tekrar "dirilip" etnisist temalarla süslenerek hegemon hale gelmesi ve ulusal kimliğin inşası sürecine eklemlenmesi için 1930'lu yılları beklemek gerekecektir.

---

[2] İskandinav ülkeleri arasında öjenik politikaların tipik örneği olan *"sterilization law"* ilk önce Danimarka'da 1929 yılında uygulamaya konmuştur. İsveç, Norveç ve Finlandiya, Danimarka'yı takiben benzer kanunlar çıkarmıştır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Gunnar Borberg-Nills Roll-Hansen (ed.), 1996.

1930'ların Türkiye'sinde etnisizm ile yeniden yükselen öjenizm ve temel savları

Etnik çoğulculuğun kabullenildiği, İslâmiyet'in ise bir motivasyon kaynağı olarak benimsendiği milli mücadele yıllarında (1919-1923) ve hızlı bir devrim sürecinin yaşandığı, Türk kimliğine cumhuriyetçi sıfatların eklendiği erken kurumsallaşma döneminde (1924-1929)[3] ırk ıslahı düşüncesine rastlamak pek mümkün değildir. Sözü edilen zaman dilimlerinin ilkinde temel hedef, bağımsızlığın temini ve bu gaye uğrunda sağlam yahut hastalıklı herkesin seferber edilmesidir. 1924-1929 arasında ise eski rejimin bütünüyle tasfiyesinin ve yeni rejimin kurumlarının yapılandırılmasının ön planda olması nedeniyle öncelikli vurgu bireylerin bedensel özelliklerine değil, cumhuriyetçi değerleri benimseme bağlamında düşünsel eğilimlerinedir. Bir başka deyişle bu periyotta daha çok genç cumhuriyetin vatandaşlarca nasıl içselleştirileceği hususunda fikir yürütülmüştür. 1920'li yılların sonlarına gelindiğinde ise cumhuriyetçi Türk kimliği ile "ortak köken mitini" harmanlayan söylem, yeni ulus devletin ideolojisini oluşturma bağlamında belirleyici olmuştur. Kan birliği, dil ve kültür birliği ile birlikte sıkça telaffuz edilir hale gelmiş, Türk milletinin özünde soya dayalı devamlılığını koruduğu iddia edilmiştir. Bu çerçevede inşa edilen etnisist karakterli milliyetçilik ve ona bağlı olarak yükselen ırk ıslahı düşüncesi, 1930'larda hem sağlıklı nüfusu artırmak hem ülke içindeki özgüven boşluğunu doldurmak hem de Batı indindeki olumsuz havayı değiştirmek için kullanılmak istenmiştir. Türk milliyetçileri, Almanların arkeoloji-antropoloji yöntemini izleyerek ulusal tarih ve dil kongreleri ile şekillenen ve "medeniyet beşiği Anadolu'nun gerçek sahipleri" olarak kurgulanan Türk kimliğini hem milliyetçi-kalkınmacı bir atılım malzemesi hem de kültürel bir modernizasyon aracı olarak düşünmüşlerdir (Aydın, 2001: 348). Ayrıca öjenik önlemler, yeni ulus devletin Osmanlı geçmişinden kopuşunun alameti olarak düşünülmüş ve bu şekilde kamuoyuna sunulmuştur. Osmanlı İmparatorluğu zamanında etkili bir nüfus siyaseti izlenmediği; bakımsızlığın, ihmalin ve hastalıkların nüfusu "soysuzlaştırdığı" ve Türk insanının çeşitli bahaneler ileri sürülerek katledildiği ileri sürülürken Cumhuriyet dönemi nüfus siyaseti methedilmiştir.[4]

---

[3] Dönemselleştirmede Ahmet Yıldız'ın kategorizasyonu esas alınmıştır. Bkz. Yıldız, 2001: 16, 17.

Türkiye'de öjeni söylemini benimseyen milliyetçi teorisyenler, 1920'lerin sonlarında ve 1930'lu yıllarda Almanya, İtalya ve daha birçok Avrupa ülkesi ile Kuzey Amerika'da savunulan öjenik görüşü ve buna bağlı bir dizi önlemi ülkeye uyarlamaya çalışmışlardır.[5] Neslin "ıslahına" yönelik önlemlerin hayata geçirilmesi için devletin, sistemli ve çok yönlü politikalar üretmesi gerektiği düşünülmüştür. Dolayısıyla bu bakış açısından devletin özel alana doğrudan müdahalesi, gelecek neslin "kemalinin" teminatıdır. Türkiye'de öjenik amaçlı önlemleri dile getiren siyasetçiler ve yazarlar, sosyal yaşamda ikili bir ayrımı benimsemiştir. Bu ayrıma göre toplum, özünde, bedenen ve zihnen "kavi" olan dolayısıyla çocuk sahibi olmaya "elverişli" olup teşvik edilmesi gerekenler ve "cılız ve hastalıklı" olup çocuk sahibi olmaması gerekenlerden oluşmaktadır. Tüm öjenik projeler ve öneriler, bu ikili ayrım üzerine bina edilmiştir. Bu çerçevede Türkiye'de 1930'lu yıllarda bir devlet politikası olarak benimsenen öjenik uygulamaların, daha çok "kavi" kabul edilenlerin çocuk sahibi olmasını teşvikini, mevcut nüfusun genel manada sağlıklı kılınmasını kapsayan ve pozitif öjeni olarak adlandırılabilen kategoride değerlendirilmesi mümkündür. "Cılız ve hastalıklıların" tecridi ya da en uç noktada imhası anlamında negatif öjeni, ağırlıklı olarak düşün hayatının bir parçasıdır ve uygulama alanı dardır.

Düşünsel bağlamda "cılız ve hastalıklı" olarak kabul edilenlerin evlenmesine mani olmak öjeni projesinin önemli bir ayağıdır. "Malul" çocuk ailesine ve toplumuna iktisadi ve sosyal bir "yük" olarak görüldüğünden doğması engellenmelidir. Sözü edilen "yük" vurgusundan anlaşılabileceği gibi özellikle iki savaş arası dönemde öjenik nüfus siyaseti, dünyanın birçok ülkesinde iktisaden yeniden toparlanma çabaları ile iç içe geçmiştir. Türkiye'de de öjenik hedefler, milliyetçi-kalkınmacı iktisat projesinin bir uzantısı olmuştur. Öjenistler, sık sık, ruhen ya da bedenen "malul olanların", hem devlet hem de diğer çalışanlar üzerinde mali ve psikolojik açıdan olumsuz bir etki yarattığını savunmuşlardır. Hasta olduğu halde istihdam edilenlerin, sağlıklı insanların yerini işgal ettikleri ve işlerini layığı ile yapamadıklarından "milli servete" zarar verdikleri fikri sürekli olarak yinelenmiştir.[6]

---

[4] Örneğin Akalın bu konuda şöyle demektedir: "Türk nüfusu, Osmanlı hükümeti zamanında devletin hemen kuruluşundan beri idaresizlik yüzünden her tarafta baş gösteren ihtilallerin bastırılması, civar devletlerin birer bahane ile tecavüzlerine karşı vatanın müdafaası uğrunda sönüp gidiyordu. Zaten nüfusun ehemmiyetini anlayan, böyle bir siyasete kıymet veren hemen yok gibiydi" (Akalın, 1939a: 11) "Türkiye Cumhuriyeti başka bütün hayati meseleler gibi nüfusun ehemmiyetini de pek iyi anlamıştır ve bu uğurda türlü türlü tedbirlere başvurmaktan geri kalmamıştır ve kalmıyor" (Akalın, 1939b: 28).

[5] Bu anlamda dikkate değer ilk örnek Dr. Fuad'ın Margaret Sanger'in *Family Limitation* adlı eserini Türkçe'ye çevirmesidir. Bu esere yazdığı önsözde Fuad, gelecek neslin ıslahı için gürbüz çocuk yetiştirmenin çok sayıda fakat sağlıksız çocuk büyütmekten daha makbul olduğunu savunur. Bkz. Duben ve Behar, 1996: 201.

Öjenik perspektifte "cılız ve hastalıklı" olarak algılanan bireylerin evlenmesine resmî makamların engel olması dahi her zaman yeterli görülmez. Bu konuda devletin daha "cesur" ve "şedit" önlemleri alması gerekebilir. Örneğin "serserileri, budalaları, bunakları" ömür boyu bir yere kapatarak onları toplumdan "tefrik etmek" etkili bir yoldur ancak ekonomik olarak yeni harcamalar gerektirdiğinden masraflıdır (Akalın 1939b: 46). Daha az masraflı ve "emin" bir çözüme ihtiyaç vardır. Almanya'ya referansla savunulan kısırlaştırma politikaları, tam da bu özellikleri taşıyan çözümlerdir.[7]

Öjenik önlemlerin diğer ayağı ise çocuk sahibi olmaya "elverişli" olanların "verimliliğini" artırmaktır. Bu amaçla devlet, çocuk sahibi olmayı "hak edenleri" evlenmeye teşvik etmeli, onlara sosyal yardım fonu tahsis etmeli, vergi kolaylığı getirmeli, hatta yeni iş fırsatları ve barınma imkânları temin etmelidir. Bu konuda Mazhar Osman, "çocukları nispetinde hükümet memurlara, müstahdemlere kolaylık yapmalı kazanç vergisini azaltmalı, büsbütün kaldırmalı, maaşlarına çocuk adedine göre yüzde yirmi beşten yüzde iki yüze kadar zam yapmalı"[8] derken Server Kamil Tokgöz de beş çocuklu ailelere uygulanan tarik bedelinden muafiyet gibi bazı kolaylıkların üç çocuklu aileleri de içine alacak şekilde genişletilmesini ve üç çocuklu ailelerin veraset vergisinden muaf tutulmasını önermiştir (Tokgöz, 1938: 10). Askerî kanatta da Mahmut Şemsi 1933'te yazdığı kitapta benzer sosyal yardımları askerler için öngörmüştür. Ona göre her mülazımın okuldan çıkar çıkmaz evlenip çocuk sahibi olabilmesi için maaşına 10 liralık bir evlilik zammı yapılmalıdır (Şemsi: 1933: 30). Kimi nüfus siyasetçileri ise bu tip önlemlerin "gürbüz çocuk" doğumlarını arzu edildiği oranda artıramayacağını savunmuştur. Bu düşüncenin gerekçelerini anlayabilmek için öjenistlerin iktisadi rasyonalizme nasıl baktıklarını irdelemek gerekir.

Öjenistlerin kapitalizmle ve onun arkasındaki iktisadi rasyonalizm mantığı ile ilişkileri aslında epey karmaşıktır. Bilindiği üzere sanayileşme ve kentleşme, beraberinde geleneksel kodları alt üst eden rasyonalist bir düşünce biçimi getirmiştir. Ticaretin gelişmesi, istihdam olanaklarının artması ve servetin birikmesi kentte yaşayan insanlara görece daha rahat yaşam koşulları sunmuştur. Okuma-yazma oranının artması, sağlık bilgilerinin aktarılmasının kolaylaşmasını beraberinde getirmiştir. Ortalama insan ömrü uzarken, bebek ölümlerinde azalma gözlemlenmiştir. Öjenistler, tıbbın gelişmesini ve nüfusun daha sağlıklı yetişmesini taktirle karşılarken bunun kentleşme sürecinin bir parçası olduğunu kabul etmişlerdir. Kırsal alanda şehre oranla çocuk ölümleri fazla ve ortalama yaşam süresi kısadır. Ancak bir başka gerçek, dönemin nüfus politikaları üzerinde düşünen entelektüellerini çok rahatsız etmiştir, o da şehirlerde iktisadi rasyonalizm çerçevesinde eğitimin ve hayat pahalılığının etkisi ile çocuk doğum oranlarının düşmesidir.[9] Başta Neumarck olmak üzere kimi nüfus siyasetçileri, insanları evlenmeye ve çocuk sahibi olmaya teşvik etmeye yönelik mali önlemlerin aslında çocuk doğumlarını azaltan iktisadi rasyonalite fikri doğrultusunda düşünüldüğünü dolayısıyla-da böyle yapmakla tuzağa düşüldüğünü iddia etmişlerdir. Asıl çözüm doğumların azaldığı ülkelerde rasyonalist düşüncenin yerine romantik ve milliyetçi bir düşüncenin ikame edilmesidir (Neumarck, 1934: 172). Bunun için devlet, evlenecek olan çiftlere çok sayıda "gürbüz" çocuğa sahip olmanın "şahsi servetten daha aşkın, milli bir mesele" olduğunu anlatmalıdır. Örneğin Almanlar, sırf bu maksatla yeni evli çiftlere Hitler'in *Kavgam* adlı kitabını hediye etmektedir.[10]

---

[6] Bu anlayışın tipik bir örneği için bkz. Nasır, 1933b: 416, 417.

[7] Sözü edilen kısırlaştırma ameliyatlarının tekniklerini tartışan ve "basitliğini" vurgulayan yazılara da bu dönemde sıkça rastlanır; örneğin Şerafeddin, 1934: 1557.

[8] Ayrıca Mazhar Osman Uzman'a göre devlet, evlenmeyenlerden bekârlık vergisi alarak çok çocuklu ailelere yardım edebilir. Bkz. Uzman, 1939: 7.

Öjenistler, ırkın sağlığını bozduğunu düşündükleri her şeyle mücadele etmeye çalışmışlardır. Alkolizm, uyuşturucu madde bağımlılığı, ruhsal rahatsızlıklar, frengi gibi cinsel yolla bulaşan hastalıklar ve akraba evliliği, ırk sağlığı üzerinde yazılan konuların başında gelir. Türkiye'de de öjenik amaçlara uygun ve nesli bozduğu düşünülen hastalıklarla mücadele edilmesine dayanan bir dizi önlemin alınması kararlaştırılmıştır.[11] İstanbul Veremle Savaş Cemiyeti, Deri ve Zührevi Hastalıklar Cemiyeti, 1930'da Fahrettin Kerim Gökay ve İhsan Şükrü Aksel tarafından kurulan Akıl Hıfzıssıhhası Cemiyeti, Hıfzısıhha Kanununun bünyesindeki özellikle frengi ve tüberküloza yakalanmış şahıslara evlenme yasağı getiren Evlenme Talimatnamesi, Medeni Kanunun "evlenmeye ehliye ve maniler" adlı bölümü, sıtma mücadelesi kanunu, frenginin men ve tahdidi sirayeti hakkında kanun, uyuşturucu maddeler kanunu, 1921'de Ankara'da Türkiye Himaye-i Etfal Cemiyeti olarak temelleri atılan Çocuk Esirgeme Kurumu, neslin zihinsel ve bedensel sağlığını korumaya yönelik öjenik karakterli önlemlerdir (Çambel: 1946: 24-32).

---

[9] Dr. Rükneddin Fethi, "şehir ebeveyni fazla ürkek ve korkak olduğu gibi çok çocuk yaparak rahatlarının sarsılmasından hoşlanmaz" derken kentli insanın hem iktisadi de hem de sosyal kaygılarını eleştirmektedir (Fethi, 1938: 69).

[10] Türkiye'de de benzer önlemlerin alınmasını isteyen yorumlardan biri için bkz. Akalın, 1939b: 29, 30.

[11] 1931 tarihli CHP programının "içtimai hayat ve umumi sıhhat" başlığını taşıyan altıncı kısmında yer alan 5. ve 6. maddeler şöyle demektedir: "Sıhhat işleri Fırkamızca hususi bir ehemmiyeti haizdir. Bu husutaki mesai umumi ihtiyaçla mütenasip ve devamlı bir surette tevsi olunacaktır" ve "sıtma, verem, frengi, trahom ve sair sari hastalıklarla mücadele tedbirlerini genişletmeğe devam edeceğiz". Söz konusu ifadelere 1935 yılı parti programında da dozu artırılarak yer verilmiştir.

Dünyanın birçok ülkesinde ve Türkiye'de özellikle 1930'lu yıllarda öjenistlerin üzerinde durduğu konulardan bir diğeri de ırkın melezleşmesinin önüne geçilmesidir. Öjenistlere göre iki ırkın karışması, ırsi olarak ırkın sağlığını olumsuz yönde etkilemiştir. Öjenik perspektiften "ulusun evlatlarının soyu bozulmamalıdır", bırakın çocuğun farklı ırklara mensup anne ve babadan olmasını, doğduktan sonra yabancı bir kadın tarafından emzirilmesi fikri dahi kabul edilemez.[12] Türkiye'deki öjenistler tarafından da hararetle savunulan bu teze Fahrettin Kerim Gökay yeni bir boyut eklemiştir. Gökay, melezleşmenin biyolojik bozuklukların yanı sıra ruhsal bozukluklara da yol açtığını savunmuş ve melez bir ırkın aynı bedende iki ruh taşıyan insana benzediğini iddia etmiştir (Gökay, 1934: 210). Gökay'ı takip eden Ö. Sıtkı Erdi de aralarında "soy ve milliyet" farkı olan çiftlerin çocuklarında bir "bağlılık" sorunu hasıl olacağını söyler; Birinci Dünya Savaşı'nda casusların bu tip ailelerin çocuklarından temin edildiğini iddia eder ve ekler: "Bunlar iyi bir soydaş ve iyi bir yurddaş olamazlar" (Erdi, 1938: 18).

Öjeni düşüncesini savunan yazarların sıkça tartıştıkları ve üzerinde fikir yürüttükleri bir diğer konu da savaş ve ırk ıslahı ilişkisidir. Aslında Türkiye'de öjenistler, savaşın ırk sağlığına ve tekamülüne etkisi konusunda farklı görüşler ileri sürmüştür.[13] Bazı yazarların savaşın insan doğasından kaynaklandığını ve ırkın mükemmelleşmesine yardımcı olduğunu savunmasına rağmen genel kanı, "mertlikten uzak" modern savaşların "sağlamların" harcanıp "çürüklerin" geride kaldığı ırki bir sefilleşme dönemi olduğudur:

> Harp esnasında cepheler bir taraftan nüfusun seçme ve kuvvetli elemanlarını eritirken cephe gerisinde bir süzgeç tesis ediliyor. Zaif ve hasta olanlar; sakat ve kusurlu görünenler orduya alınmıyor, yerlerinde bırakılıyor. Askere alınanlardan da bedeni veya ruhi musabiyeti görülenler, mütereddi ve psikopatlar tekrar geriye geliyorlar, harp kaçakları bunlara inzimam ediyor. Bunlar yalnız geride kalmakla bitmiyor evlenerek çocuk sahibi oluyor. Nüfusu bunlar yetiştiriyor (Tiner, 1938: 30).[14]

Ayrıca savaşlar, iktisadi yıkımlara da neden olduğundan savaştan sonra yetişecek olan neslin sağlıklı büyüme şansını da büyük ölçüde yok etmiştir. Tüm bunlara ilaveten savaş sonunda gazi ve emekli olanlara yapılması gereken yardımların devletin, çocukların beslenmesi, sağlık giderleri için harcaması gereken parayı azalttığı ifade edilmiştir.[15] Savaşlar, yukarıda örnekleri görüldüğü üzere, öjenistler tarafından çok yönlü eleştirilirken savaşların aktörleri olan ordular ise her fırsatta övülmüştür. Öjenistler, ordunun insan bedeni için bir "terbiye merkezi" olduğuna inanmışlardır. Özellikle Almanya'da disiplin, spor ve ordu, sağlıklı ve güçlü olmanın üç şartı olarak görülmüştür. Türkiye'de de 1930'lu yıllarda benzer yaklaşımlar göze çarpmaktadır. F. Kerim Gökay, *Yeni Türk Mecmuası*'nda Anadolu'dan büyük şehre gelmiş bir grup zayıf yapılı gencin orduda nasıl kısa zamanda güçlenebileceğini anlatmaktadır:

---

[12] Örneğin bkz. Toma, 1931: 16.

[13] Bu dönemde savaşların demografik etkilerini ele alan çok sayıda kitap yayımlanmıştır. Enis Behiç Koryürek, Hersch ve Rosset'nin bu konuda yazdıklarını tercüme etmiştir bkz. Hersch, 1935 ve Rosset, 1935.

[14] Benzer bir yorum için bkz. Uzman, 1941: 17.

[15] Örneğin Nasır, 1933b: 419.

> Işte bir kafile Anadolu'dan yeni gelmiş, kur'a efradı. Hepsinin benizleri soluk, elbiseleri lime lime, yürüyüşleri çekingen, göğüsleri dar, çelimsiz bir sürü genç. Fakat bunları kışlaya götürelim. Kendilerine biraz bakalım. Gayet basit fakat mugaddi bir yemek verelim. Üç dört ay zarfında bu gençlerin tamamen değiştiğini görürüz. Yüzlerine renk gelir, omuzları genişler, yürüyüşleri tebeddül eder. Bu çocukların dinç, sağlam birer asker olduğunu görürsünüz (Şerafeddin, 1934: 1558).

Öjeni düşüncesinde bedensel sağlık ve güç ile zihinsel kapasite doğru orantılıdır. "Kavi" olmak çoğu zaman şahsiyetli, azimli, başarılı, cesur ve zeki olmanın ön şartı olarak algılanmıştır. "Zayıf" ve "hastalıklıların" ise korkak, mütereddit, muhakeme kabiliyetinden yoksun oldukları iddia edilmiştir. Bu çerçevede Türkiye'de, özellikle kalkınma kaygısının ağır bastığı iki savaş arası dönemde güçlü olmak, zeki, iradeli ve iyi tabiatlı olmakla özdeşleştirilerek yüceltilmiş ve bu doğrultuda muhtelif çabalar sarf edilmiştir. Hıfzıssıhha kanunlarına uymak ve spor yapmakla "cılız" bir bedenin "kavi" bir hale getirilebileceğine ve "zayıf iradenin takviye edilebileceğine" inanılmıştır.[16] Ayrıca öjenistler, beden terbiyesi ile ahlâk arasında ilişki kurmuş, sporun genç insanlar için "milli bir ülkü" haline getirtilmesi sayesinde delikanlılık döneminin "ölçüsüz ve dizginsiz çoğu zaman da zararlı" hareketlerinin engellenmiş olacağını ve alılâkın muhafaza edileceğini iddia etmişlerdir.[17] Milliyetçilik düşüncesinin sportif faaliyetleri biçimlendirdiği bir dönemde, gençleri "vatan müdafaasına[18] ve hayat mücadelesine" hazırlayacağına inanılan (Demoor, 1935: 174) beden terbiyesi programları "ferdî değil milli bir temele" oturtulmuş ve ulusa özgüven aşılamanın bir aracı olmuştur. Bu amaçla beden eğitimi ve spor aktiviteleri bir "devlet meselesi" haline getirilmiş ve vatanseverlikle ilişkilendirilmiştir.

---

[16] Örneğin bkz. Alaedin, 1929: 120.

[17] Bu vurgunun en güçlü olduğu örneklerden biri için bkz. Nasır, 1933a: 75. Ayrıca Victor Pauchet'nin, Ahmet Halit tarafından çevrilen "Çocuk Hayata Nasıl Hazırlanmalı?" adlı eserinde de benzer ifadeler mevcuttur. Bkz. Akbayrak, 1988: 252.

[18] Abidin Daver'in şu ifadeleri bu vatan müdaffası ile beden terbiyesi arasında kurulan özdeşliğin ifadesidir: "Medeni dünyada spora, beden terbiyesine bu kadar ehemmiyet verilmesinin en birinci, hatta tek sebebi, bu işin, ferdin ve milletin müdafaası bakımından çok büyük kıymeti haiz olmasıdır. Beden terbiyesi, ferdi sağlam, gürbüz, mukavemetli yaparak milli müdafaa bakımından kudretini artırır. Böyle bir millet, neslin bekası itibarile kudretli bir millettir. Böyle bir millet, en büyük maddi ve manevi imtihanı olan harbde, hasmından daha çok dayanır..." (Daver, 1937).

Türkiye'de öjeni projesinin öznesi olarak kadın

1930'ların Türkiyesi'nin "kavi genç kadını"

Türkiye'de 1930'lu yıllarda bir "kalkınma projesi" olarak algılanan öjenik tedbirler, devletin kadın bedeni üzerinde sıkı bir denetim politikası yürütmesini meşrulaştırmıştır. "Çocuk yetiştirilmesinin artık tesadüfe bırakılamayacağı" düşüncesinin hâkim olduğu milliyetçi-kalkınmacı paradigmada kadın, "bir anne ya da anne adayı" olarak nüfus siyasetinin en önemli yapı taşı olmuştur. Kadının bedensel ve zihinsel gelişiminden evlenme tercihine kadar kişisel olan her şey millileştirilmiştir

Öjenik amaçlı milliyetçi söylemde evlenme, "ferdi olmaktan ziyade içtimai, umumi, milli bir iştir". Kadınlar evlenirken duyguları ile değil mantıkları ile hareket etmeli, aşk izdivaçlarından mümkün olduğunca kaçınmalıdırlar (Gökay, 1934: 211-212). Evlilikte her şeyden önce cemiyetin "hayrı ve menfaati" gözetilmelidir (Küçüka, 1931: 193 ve Uzman, 1939: 7). Türk kadını ve erkeği, evliliğin gayesinin "neslin kemali" olduğunu bilmeli, eşini ona göre seçmelidir (Akalın, 1939b: 35). Müstakbel eşler, evlenmeden evvel birbirinin beden ve ruh sağlığına dair doğru ve eksiksiz tıbbi bilgiler edinmeliler hatta aileleri hakkında "mufassal malumat" almalıdırlar (Gökay, 1934: 212 ve Erdi, 1938: 19, 20). Kimi öjenistler bu amaçla evlenecek şahısların üç kuşak öncesini de kapsayan sağlık defterlerinin tutulmasını (Akalın, 1939a: 22) dahi önermiştir ancak bunun mümkün olamayacağı kısa bir sürede anlaşılmıştır. Ayrıca aile kurmaya aday olan çiftlerin evlenmek için en doğru zamanı seçmeleri gerekmektedir. Kadının bedeni, tamamen "neşvünema bulmalı" ve çocuk doğurmaya "müsait" olmalıdır, vaktinden evvel yapılan izdivaçlar nesli tehlikeye atar (Nasır, 1933a: 74). Kimi zaman izdivacın bu şekilde yapılmış olması da neslin bedenen ve zihnen kemale ermesi için kafi gelmez; çocuğu dünyaya getirecek cinsel eylemin de zamanlaması iyi yapılmalıdır (Evrenol, 1935). "Milli mesele olan kavi bir nesil" yaratmak ve "nüfusun inkişafını sağlamak" için evlilik ve çocuk sahibi olmak ile ilgili sıkı kuralların ve testlerin tesis edilmesi şarttır[19] ve öjenistlere göre devlet kanunlar aracılığıyla bu yönde tesir edebilecek yegâne güçtür.[20]

"Doğru evliliğin" ulusun teminatı olarak görülmesi, beraberinde sözü edilen "milli vazifeyi" sekteye uğratacak her şeyle mücadele edilmesi şartını getirmiştir. Şehirdeki hayat pahalılığı evlenmeyi zorlaştıran bir nedendir ama öjenistlere göre sefahat, sıkıntıdan da tehlikeli bir düşmandır (Kenedy, 1934: 13). Ulusun fertlerini evlenmekten alıkoyan nedenlerin başında şehirdeki rahat ve elverişli hayatın, zevk ve eğlenceye düşkünlüğün gösterilmesi öjenik söylemle milliyetçi-kalkınmacı bakışın iç içe geçtiği noktalardan birisidir. Ayrıca kadının kentsel alandaki görece özgürlüğü milliyetçiler tarafından bir "namus" meselesi yapılmış, şehirlerde "cinsi ahlâkın zayıflamasının" erkeklerin evlilik konusundaki "cesaretini kırdığı" ve onları yuva kurmaktan uzaklaştırdığı iddia edilmiştir.

---

[19] Bu konuda D. George Fournad'ın ileri sürdüğü ve evlilik-nişanlılık öncesi yapılmasını tasarladığı "öjenik test" teklifi tüm dünyada ve Türkiye'de öjenistlerce savunulmuştur. Fournard'ın bu önerileri için bkz. Fournard, 1929: 171-175.

[20] Devletle partinin özdeş kılınmaya çalışıldığı bir zaman diliminde, CHP'nin 1935'te yayınlanan programında nüfusu artırmanın ve gelecek nesli "sağlam ve gürbüz" bir şekilde yetiştirmenin, partinin daimi vazifesi olduğuna dair ifadeler (bkz. 1935 CHP Programının "Sosyal Hayat ve Kamusal Sağlık" adını taşıyan Altıncı Kısmı) şüphesiz rastlantı değildir.

Milliyetçi söylemde annelik, "milli ve kutsal bir vazifedir". Bir genç kız için "iyi bir anne" olmak ve gürbüz çocuklar yetiştirmek en büyük onur olmalıdır. Ayrıca evlenmek ve çocuk sahibi olmak birçok durumda genç kız için bedensel ve zihinsel bir "kurtuluştur" (Tunakan, 1938: 5). Ancak öjeni söyleminde bir genç kızın "ideal bir anne adayı" olması için yapması gereken bir dizi iş vardır. Her şeyden önce anne adayı genç kız, bedenen ve zihnen "kavi" olmalıdır. Sağlıklı ve güçlü çocuk doğurmanın en öncelikli şartı anne bedeninin dayanaklı olmasıdır. Zaten "cılız" bir kadından gelecek nesil de "cılız ve zayıf" olur (Oksal, 1940: 95). Çünkü "kuvvetli ve sağlam döl anadan alınır, babanın tesiri ikinci derecededir" (Akalın, 1939b: 35). Anne adayı genç kız sinema ve benzeri kapalı mekânlarda zaman geçirmek yerine kırlara, bahçelere gitmeli; annelik vazifesini eksiksiz yerine getirmek için düzenli olarak spor yapmalı ve hareket etmelidir.[21]

Dönemin önemli ismi Selma Sırrı Tarcan'ın *Yeni Türk Mecmuası*'nda "Kadın ve Spor" adıyla yayınlanan makalesinde de benzer bir paradigmadan düzenli spor yapmanın kadınlara sunduğu imkânlardan bahsedilir. "Kavi" olmakla becerikliliği eş tutan yazar, kadınların spordan beklentileri arasında, "kadınlık vazifelerinin" daha iyi yerine getirilmesini sayar:

> Sporda bizlerin, yani kadınların beklediği şeyleri söyliyeyim! 1. Vücut işlekliği! 2. Adalelerin kuvvetlenmesi! 3. Kalbin, ciğerlerin, midenin, bağırsakların, sinirlerin vazifelerini tam görmesi! 4. Kanın vücudumuzda iyi işlemesi! 5. Cesaretin, serinkanlılığın, becerikliliğin bir tabiat haline gelmesi! 6. Kadınlık vazifelerinin mükemmel yapılması! 7. İster fikre, ister bedene ait işlerde dayanıklı olunmasıdır (Tarcan, 1935: 2180).

Dönemin milliyetçilerinin köylü kadını şehirli hemcinsine yeğ tutan genel bakış açısı annelik meselesine de yansımıştır. "İdeal bir anne adayının" sağlıklı olabilmek için tembellikten uzak durması, sürekli hareket etmesi ve temiz hava alması gerektiğini düşünen milliyetçi öjenistler, bu bağlamda da köylü kadını idealize etmişlerdir. Batıdaki "tembel Türk kadını imajına" içerleyen milliyetçilere göre söz konusu "sağlık düşmanı, nesil bozan atalet hastalığı" ancak "kapalı mekânlarda müsrif bir hayat yaşayan" şehirli kadınlara bulaşmıştır.[22]

---

[21] Ancak yapılacak spor genç kızı anneliğe hazırlar nitelikte olmalıdır. Örneğin Feliha Sedat Oksal: "genç kızda beden hareketlerinin gayesi kadını bilhassa analık vazifesine kadir bir varlık yapmak ırkın ve güzelliğin muhafızı olarak yaşatabilmektir. Bunun için bilhassa göğsün inkişafına çalışmak lazımdır" derken Fuat Pura da benzer yorumlar yapmaktadır. Bkz. Oksal, 1940: 99, 101, 102 ayrıca Pura, 1936. 1930'lu yıllarda kadın ile spor arasında kurulan bu işlevsel ilişkinin ilk örneklerinden biri Mehmet Fengeri Şuenu ile Muallim M. Sami'nin beraber yazdıkları *Kadında Terbiye-i Bedeniye* adlı eserdir. 1914 ile 1928 arasında basıldığı anlaşılan kitapta kadınların daha "cazip" bir eş ve daha "iyi" bir anne olabilmesi için yapması gereken bir dizi hareket anlatılır, ayrıca Türk kadınına güçlü İsviçreli hemcinsi misal olarak gösterilir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Öztürkmen, 2002:. 133-137.

Öjeni söyleminde "ideal bir anne" olabilecekken çocuk sahibi olmayı tercih etmeyen kadınlar ise sert bir dille eleştirilmiştir. Doğum kontrol yöntemlerini uygulayan ya da hamile kalıp da çocuğunu düşüren kadına karşı büyük bir öfke vardır. Çocuk düşürme vakalarının artması, "aile nizamının ve disiplininin" bozulmasına bağlanmış, bu "elim hal"in sıkça vuku bulmasında iktisadi krizin olduğu kadar "ahlaki ve içtimai krizin" de rol oynadığı iddia edilmiştir. Çocuk düşürmenin ve kürtajın önlenmesi için devletin ağır cezalar koymasını talep eden öjenistler, doktor mecbur etmedikçe kadınların bu tip yollara tevessül etmesini hem ırka hem de vatana yapılan ihanet ile özdeşleştirmişlerdir.[23]

Çalışma hayatının –ki kentsel alandaki ücretli işler kastedilmiştir– kadını, "asıl vazifesi" olan annelikten uzaklaştırdığı düşünülmüştür. Şehirde zor şartlarda çalışan kadının hem doğurganlığının azaldığı hem de ırkın "aşağı düşmesine" yol açtığı savunulmuştur (Akalın, 1939a: 23, 24). Bu yüzden kadın "hayat mücadelesinin" dışında kalmalı ve kendini nesil üretmeye adamalıdır

> Irk hıfzıssıhhası noktai nazarından kadınlar bilhassa mühimdir. Kadınlarda ırsi sanat ev hanımlığı ve valideliktir. Bundan dolayı mümkün olduğu kadar kadın umumi hayata atılmamalıdır. Ev işiyle ve çocuğunun terbiyesi ile meşgul olmalıdır. Hayat mücadelesi kadınları daha fazla yorduğu için umumi evsafı bozuyor. Bundan dolayı iş kadınlarının çocuk yapmamaları muvafıktır (Gökay, 1934: 210).

Dönemin öjenist yazarlarından bazılarına göre ise çalışan kadın, hem ekonomik özgürlüğüne sahip olduğu için evlenmeyi düşünmemiş hem de evli bir erkeğin yerini "işgal ederek" nice ailenin gıdasız kalmasına yol açmıştır. Bu durum yazarların gözünde vatana ihanet ile eştir ve devlet bu "ihanete" dur demelidir. Başta Akalın olmak üzere kimi öjenistler, bu konuda Nazi Almanyası'nın uygulamalarını, hükümete emsal gösterme telaşına düşmüştür.[24] Öjeni söyleminde geç yaşta "verimliliğini" kaybettikten sonra evlenip yuva kuran kadınlar da eleştirilir. Onlar tıpkı çocuk sahibi olmak istemeyen diğer kadınlar gibi devlete, millete "zarardır". Çocuk doğurmayacak ya da doğuramayacak durumda olan kadın evlenip evlat sahibi olabilecek erkeğin "başını yakmamalıdır."

---

[22] Bu konudaki yorumların tipik bir örneği için bkz. Cemal, 1935: 313.

[23] Bu görüşün en bariz örneklerinden biri için bkz. Küçüka, 1936: 26.

[24] Akalın'ın Alman hükümetinin önlemlerine özendiği ifadelere örnek olarak şu cümleleri aktarılabilir: "...yazıhanesine ve muayenehanesine giden (kadın) kapısına yapıştırılmış matbu bir kağıt üzerinde şunları okur: İşinizi bırakın, vazifeniz evdedir. Elinize tencere ve süpürge alın, beşik sallamasını öğrenin, hiç vakit geçirmeksizin evlenin! Buna itaat etmeyenler hiç hoşa gitmeyen sürprizlerle karşılaşacaklarını bildiklerinden derhal kendilerine layık bir koca aramaya koyuluyorlar" (Akalın, 1939b: 30, 31).

Günümüzün "formda kadını": Benzerlik ve farklılıkların izini sürmek

Türkiye'de öjeni düşüncesi, farklı tonlarda uzun yıllar varlığını sürdürmüştür. Günümüzde ise öjenizmin "kavi genç kadını"nın yerini "formda hemcinsi" almıştır. Bu dönüşümün dinamosu büyük ölçüde kapitalizm ve çeşitlenen araçlarıdır. Kapitalizm ve piyasa ekonomisi, varlığını idame ettirmek yolunda yeni tüketim alışkanlıklarının ve buna bağlı olarak yeni bir yaşam biçiminin altyapısını sürekli olarak yeniden inşa etmektedir. Bu süreç içerisinde, düşünsel zemini ve pratikteki yükselişi görece daha eski bir döneme denk düşen kimi politikalar ve doğurduğu alışkanlıklar dizisi, modern imgelerle süslenerek piyasanın hizmetine sunulabilmektedir. Son dönemde popülerleşen "formda kadın" imajının bu çerçeve dahilinde ele alınması pekâla mümkündür.

Günümüzde formda kalmak deyimi, yalnızca fiziksel değil ruhsal sağlığı da içeren geniş bir manada kullanılmakta, "optimal sağlık ve iyi olma durumu" şeklinde betimlenen formda olmanın süreklilik kazandırılmış hali olarak tanımlanmaktadır. Formda kalmak, çoğunlukla, "yüksek kalitede" bir yaşam sürmenin kapısını açan yegâne anahtar gibi tasvir edilir. Bu çerçevede gıda-spor dengesinin kurulmasını temel alan beslenme önerileri ve fiziksel aktivite programları, formda kalmanın araçları olarak çeşitlendirilmekte ve kitlelere farklı iletişim kanalları vasıtasıyla empoze edilmektedir. Sportif aktivitelerin yürüyüş gibi daha 'geleneksel' biçimlerinden müzik eşliğinde yapılan yoga-fit gibi karma modellerine uzanan geniş yelpazesi, motivasyon eksikliğinden strese kadar bir dizi sorunun etkin tedavisi olarak gündeme getirilmektedir. 80'li yıllar ile önce ABD'de sonra Avrupa ve Türkiye'de mantar gibi çoğalan fitness merkezleri ve spor salonları da bu düzlemde bilinçli eğitmenlerin ve disiplinli programların uygulandığı merkezler olarak ilgi odağı olmaya devam etmektedir. Salonlardaki grup psikolojisinin bireyleri "formda kalma" konusunda bir yarışa sürüklemesi, bu merkezlerin "olumlu" özelliklerinden sayılmaktadır. Buna ilaveten salonların iç dizaynının –parlak kromlar, boy aynaları, rengarek içecekler vs.– kişisel güdülenmeyi artırmaya yönelik tasarlandığı ifade edilebilir. Tüm bu "formda kalma" fetişizmine yakından bakıldığında ise hem genel anlamıyla Batı dünyasında hem de Türkiye özelinde bu popüler meselenin daha çok kadınlar bağlamında ele alındığı gözlemlenebilir. Kadınlara yönelik özel egzersizler, diyet programları ve geniş bir yelpazede piyasaya sürülen "form ürünleri", bu tespiti destekler niteliktedir.[25] Konunun Türkiye bahsinde

---

[25] Erkeklere yönelik benzer politikaların varlığını görmezden gelmemekle birlikte kadınlara yönelik yürütülen kampanyaların erkeklere yöneltilen biçiminden hem nicel hem de nitel açıdan daha kapsamlı olduğu söylenebilir.

1930'ların öjenik perspektifi ve argümanları ile süreklilik ve farklılık içeren boyutlarını, her iki söylemin benzer görünen yansımaları içerisinde değişimleri hesaba katarak değerlendirmek, günümüzün "formda kadın" kampanyalarını konumlandırmak yönünde yararlı olabilir.

Türkiye'de öjeni söylemi, 1930'lu yıllarda yükselişe geçtiğinde temel hedefi, öngördüğü niteliklere sahip tektip bir kadın profili oluşturmaktı. Fiziksel nitelikleri ve davranış özellikleri açısından benzer özellikleri bünyesinde barındıran bu "kavi genç kadınların", bireysel açıdan disiplinli ve iradeli olmaları öngörülmüştü. Günümüzün "formda kadını" da benzer bir tektipleştirme düşüncesinin ürünü olarak değerlendirilebilir. Tektipleştirilen yalnızca estetik algısı ya da vücut ölçüleri değil gündelik yaşamda beslenmeden eğlenceye kadar birçok faaliyetin arkasındaki erektir. Kadının her eylemi, "formda kalma" idealine endekslenir. "Formda kadın", 1930'ların "kavi" hemcinsleri gibi, iradesine sahip çıkarak formunu bozacak şeylerin yanına yaklaşmamalı ve iç disiplinini kaybetmemelidir. Bugünün kadını ile 1930'ların hemcinsi arasında sağlıklı olma bahsinde yinelenen nasihatlerin başında gelen spor, önceliğini korumayı sürdürür. Önerilen sportif aktiviteler, tarihsel süreçte çeşitlenmiş fakat söylemdeki başat konumunu kaybetmemiştir. Bedensel yetkinlik ile ruhsal sağlık, birbirinin ayrılmaz eşi olarak görülmeye devam etmiştir. Ancak sporla hedeflenen öğelerden bazılarının değiştiği gözden kaçırılmamalıdır. Örneğin 1930'ların atmosferinde kadının spor yapması yönündeki telkinlerin nedenlerinden biri bunun vatan savunması için gerekli görülmesidir. Günümüzün "formda kadını" özelinde bu tip bir misyondan bahsetmek olası değildir.

Her iki söylem arasındaki bir başka benzerlik ise kadının sağlıklı ve formda olmasının yeni neslin geleceği için hayati bir rol oynadığı noktasındadır. 1930'ların öjenizminde bu unsur tamamen milliyetçi hedeflere göre ulusal ölçekte tasarlanmıştır. Günümüzde ise daha lokal bir çerçeveye oturtulduğu, özellikle ailenin sağlıklı bireylerden oluşması yönünde bir değişime uğradığı söylenebilir. Ancak milliyetçiliğin ulus-aile özdeşliği savının varlığını sürdürdüğü gözden kaçırılmamalıdır.

Son olarak, 1930'ların öjenizm düşüncesine bakış ile günümüzün formda olma/kalma idealine yöneliş çerçevesinde genel anlamda ortak görünen bir algılayış tarzına değinmek gerekir. Yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı üzere, öjenizm, tüm dünyada –özellikle iki savaş arası dönemde– bir bilim olarak sahiplenilmiş ve uygulanmıştır. Günümüzün formda olma/kalma tutkusu, –her ne kadar tam manasıyla bir bilim niteliğine bürünmese de– sürekli olarak yeni bilimsel verilerle desteklenerek kendini meşrulaştırma ve yeniden üretme çabasındadır. Fakat bu çerçevedeki benzerliğin içinde de bir değişim olduğu göze çarpmaktadır. Öyle ki; 1930'lu yıllardaki ırk ıslahı düşüncesi, ağırlıklı olarak devlet eliyle uygulamaya konan ve manipüle edilen dolayısıyla "bilimsel niteliği" bizzat resmî makamlarca da dillendirilen bir projedir. Bugünün "formda kadın" söyleminin devlete endeksli bir bilimsel argüman olmadığı ise açıktır.

"Formda kadın" imgesinin 1930'lu yılların "kavi genç kadın" tahayyülünden başlıca farkı ise arkasındaki ideolojik duruştur. Yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı üzere, 1930'lu yılların öjenik uygulamalarının itekleyicisi, milliyetçi ideoloji ve onun sıklıkla etnik kimliğe bürünen yaygın varyantlarıdır. Günümüzün "ince/sağlıklı/formda kadın" imajının inşası ise daha çok piyasa ile ilintilidir ve ağırlıklı olarak 'yeni' kapitalizmin 'yeni' davranış modellerini üretme kapasitesinin bir yönüdür. Öjeni düşüncesi, kapsam ve içerik olarak "formda kadın" söyleminden daha geniş bir anlatıdır; içerisinde kadının eş seçiminden evlenme zamanına kadar birçok farklı konuda çoğunlukla etnisizmi temel alan tavsiyeleri barındırır. Bugünün "formda kadın" imgesi daha kısmi görünümlüdür ve kadının yaşamının tüm evrelerini kapsayan milliyetçi telkinleri bünyesinde barındırmaz. Dolayısıyla günümüzde bu bağlamda 1930'lu yıllardaki etnik homojenlik kaygısı ortadan kalkarken bunu sağlamaya yönelik uygulamalara duyulan bağlılık da zayıflamıştır. Yine ulus-devletin inşa sürecinde "sağlıklı ve kavi" olduğuna iman edilen köylü kadın imgesi geçerliliğini yitirirken "bakımlı, şuurlu, formda kent kadını" bir örnek model olarak yükselmeye başlamıştır. Şehir hayatının içerisinde zevk ve eğlence olanaklarının ırkın geleceği için bir tehdit olarak algılanması son bulmuş; bu bağlamda paradigma değişmiş fakat alkol tüketimi, fast-food gibi alışkanlıkların "formu bozma riski" sıklıkla dile getirilen öğeler olmuştur. Çalışma hayatının ve kent yoğunluğunun kadın yaşamına getirdiği yükler konusunda bazı noktalarda benzer bir söylem olmasına rağmen günümüz "formda kadınının" iş sahasındaki varlığı kabullenilmiş, ağırlık daha çok sözü edilen yüklerin hafifletilmesine yönelik aktivitelerin planlanmasına ve pazarlanmasına kaymıştır. Bu duruma paralel olarak 1930'ların öjenizmi ile tasarruf teması arasında kurulan ilişki yerini formda kalmak için yeni ürünlere ve merkezlere yönelim konusundaki teşvik mekanizmasına bırakmıştır. Dolayısıyla fitness salonlarının ve spor komplekslerinin popülaritesi artmıştır. Günümüzün formda kalma ideali, çoğu zaman ince olma/kalma arzusunun da taşıyıcısı konumundadır. İnce bedene sahip olma meselesi, söylemin belirgin bir parçası olarak kabul edilirse –ki bu her zaman aynı ağırlıkta değildir– bu durum 1930'ların öjenik literatüründe yer almayan bir konudur. Bugünün "formda kadını" ile ulus-devlet inşası sürecindeki "kavi" hemcinsinin kurgusal sınırları bağlamında, doğumun özendirilmesi konusunda da belirgin bir farklılık vardır. Kuruluş döneminde pro-natalist unsurlar barındıran öjenik söylem, büyük ölçüde bu özelliğini yitirmiştir. Çocuk sahibi olmaya "elverişli" iken doğumdan kaçınmanın ya da kürtajın vatana ihanetle eş değer kılınması söz konusu değildir. Bir başka deyişle "formda kadın imgesi" anne-çocuk ilişkisi çerçevesinde bu tip meseleleri içinde barındırmaz. Bugünün söyleminin temel meseleleri, hamilelik esnasında anne adayının beslenme ve egzersiz programının belirlenmesi[26] ve doğum sonrasında kadın bedeninin tekrar süratle nasıl formuna kavuşacağı üzerine yoğunlaşmıştır.

Genel değerlendirme

Türkiye'deki öjenik literatür, özellikle 1930'lu yıllarda başta Almanya olmak üzere birçok Batılı devletin nüfus siyasetinden beslenerek gelişmiştir. Batılılaşma yönünde hamle yapan ülkenin, nüfus siyaseti konusunda da Batılı ülkeleri örnek alması gerektiği savunulmuştur. Bir başka ifadeyle Türkiye'de öjeni düşüncesinin siyasal ve sosyal yaşamın bir parçası olması, "milli kalkınma" söylemi ve "beka" kaygısı ile harmanlanmasıyla mümkün olmuştur. Bu yüzden yeni ulus devletin genç erkeklere –özellikle de askerlere– ihtiyaç duyduğu sık sık vurgulanmıştır. Özellikle iki savaş arası dönemde izlenen nüfus siyasetinde "kavi" erkekler yaratmak esas amaç olduğundan kadınların, anne ya da anne adayı olarak, yalnızca güçlü erkekler doğurabilmeleri için sağlıklı olmaları arzulanmıştır. Dolayısıyla öjenik söylem, uygulamada üstü örtük bir cinsiyet ayrımcılığının taşıyıcısı olmuştur.

Geleneksel değerleri modern ihtiyaçları gidermek için araçsallaştıran milliyetçi öjenik perspektif, kadın bedenini ve sosyal yaşamını tümüyle "ideal bir anne" yaratmak gayesi ile kuşatmak istemiştir. Genç kızlar üzerinde "borçluluk ve vefa" temaları üzerine kurgulanan "anne olma misyonu", psikolojik bir baskı mekanizması yaratmıştır. "Çocuk devletindir" görüşünün hâkim olduğu 1930'lu yıllarda, annelik ve anneliğe hazırlık süreçleri hızla kamusallaştırılmaya çalıştırılmıştır. Jimnastik hareketlerinden boş zamanı değerlendirme yollarına, çalışma hayatından eş seçimine, sahip olacağı çocuk sayısından gebelik dönemi etkinliklerine kadar birçok öznel tercih, milliyetçi-kalkınmacı hedeflere uygun olarak belirlenmeye çalışılmıştır. Gündelik hayatı kapsayan ve alışkanlık haline getirilmesi istenen bedensel gelişim egzersizleri, kadının "doğal vazifesi olan anneliğe" endekslenerek bir "milli tavsiye" haline getirilmiştir. Doğumu artırmaya yönelik tedbirler ve teşvikler, devlet eliyle yönlendirilmiş ve aslen nüfus artış hızı, taşraya oranla daha düşük olan şehrin kadınlarını hedef almıştır. Köylerdeki demografik durumu konu alan politikalar ise esas olarak, doğan çocuğun yaşamasını ve "gürbüzleşmesini" sağlamayı amaçlamıştır. Bu çabalar esnasında toplumun sağlık sorunlarına eğilindiği; verem ve frengi gibi hastalıklarla ve alkolizm başta olmak üzere birçok bağımlılık türüyle mücadele edildiği gerçektir. Ayrıca devlet katında nüfusun geneline matuf sağlık tedbirlerinin yanı sıra kavi nüfusun çoğalmasını teşvik eden politikalar da sürekli gündemde kalmıştır. Ancak düşünsel çerçevede tavsiye edilen önlemlerin "hastalıklı ve cılız" olanları iyileştirip hayatın içine dahil etme yerine onları daha çok toplumsal yaşamdan dışlamayı öngördüğü yadsınamaz.

---

[26] Bu çerçevede hamilelik sürecinde kilo kontrolü, alınacak vitamin ve minerallerin listesi, yürüyüş planlaması, evde yapılacak basit egzersizler gibi geniş kapsamlı paket programlar popülerlik kazanmaktadır. Örneğin bkz. Blunt, 2002.

Günümüzde kapitalist sistemin kendini yeniden üretmeye yönelik yeni yaşam modelleri oluşturması bağlamında ortaya çıkan "formda olmak" fetişizmi ise, 1930'ların "kavi genç kadını" düşüncesinden devraldığı birtakım kavramları, modern ihtiyaçlara ve beğenilere uygun düşecek şekilde dönüşüme uğratarak piyasayı canlandırmaktadır. Bu çerçevede, bugünün Türkiyesi'ndeki "formda kadın" imgesi, 1930'ların "kavi genç kadın"ından zamanın vaaz ettiği şartlardan kaynaklanan temel farklılıklar göstermekle birlikte söylemin bazı özellikleri ve yansımaları açısından kimi benzerlikler de göstermektedir. Formda kalmak ile sağlıklı olmanın özdeş kılındığı bugünün perspektifinde gündelik hayatın birçok aşaması yeniden planlanmaktadır.

Tüm bunlara ilaveten, son dönemde genetik bilimindeki gelişmelerin ve tıp teknolojisinin hızlı bir şekilde ilerlemesinin, adına "neo-öjenizm" denebilecek bir sürece girme olasılığını yükselttiği ifade edilebilir. Hastanın vücut hücrelerinin genetik kodlarına müdahale edilerek tedavi edilmesi ya da çocuğun sağlıklı doğması için anne ve babanın eşey hücrelerindeki genetik yapıya ilişkin kalıtımsal hastalıkları önleme yönünde harekete geçilmesi, yakın gelecekte genetik mühendisliğinin temel hedefleri arasında sayılmaktadır. Bu bağlamda yaşanmış tecrübelerden ders çıkararak, bireyi sağlıklı kılma yönündeki tıbbi gelişmelerin, temel insani amaçlarından uzaklaşarak ırk ıslahı-üstün ırk çizgisine kayması önlenmelidir.

KAYNAKÇA

Akalın, B.Ö. (1939a) *Türk Çocuğu Nasıl Yaşatılmalı? 1: Nüfus Siyasetinde Çocuk: Sağlam Nesil, Öjenizm, Sağlam Irk, Kısırlaştırma*, Ahmet Ihsan Basımevi.

— (1939b) *Türk Çocuğu Nasıl Yaşatılmalı? 2: Püerikültür: İyi Yetiştirmek, İyi Bakmak, İyi Büyütmek*, Ahmet Ihsan Basımevi.

Akbayrak, H. (1988) "İnkılap Çocuğunun Yetiştirilmesi", *Tarih ve Toplum*, cilt. 9, Sayı 52.

Alaedin, I. (1929) Ruhiyat ve Terbiye: Köy Muallim Mekteplerine Mahsus, Devlet Matbaası, İstanbul.

Aydın, S. (2001) "Cumhuriyetin İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Ansiklopedisi: Kemalizm*, cilt. 2, İletişim.

Blunt, S. (2002) *Hamilelikte ve Sonrasında Formda Kalma Kılavuzu*, Prestij Yayınları.

Cemal, Z. (1935) "Halkevinde Kış Sporları", *Ülkü*, cilt. 6, Sayı 34.

Çambel, P. (1946) *Ögenik (Eugenics) Hakkında Düşünceler*, Kader Basımevi, İstanbul.

Daver, A. (1937) "Spor ve Gençlik", *19 Mayıs*, Sayı 18.

Demoor, Y. (1935) "Beden Eğitiminin Anlam ve Önemi", *Ülkü*, cilt. 6, Sayı 33.

Dikotter, F. (1998) "Race Culture: Recent Perspectives on the History of Eugenics", *The American Historical Review*, Vol. 3, No. 2.

Duben A. ve Cem Behar, (1996) *İstanbul Haneleri*, İletişim, İstanbul.

Erdi, Ö.S. (1938) "Aile Psiklogayası", *19 Mayıs*, Sayı 25-26.

Evrenol, H.M. (1935) "Zekası Yüksek Çocuklar Yetiştirmenin Yolları", *Ülkü*, cilt. 6, Sayı 34.

Fethi, R. (1938) *Doğu Köylerinde Tetkikler*, Çığır Kitabevi, İstanbul.

Galton, F. (2000) "Eugenics: Its Definition, Scope and Aims", *The Idea of Race*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge.

Gökay, F.K. (1934) "Milli Nüfus Siyasetinde (Eugenique) Meselesinin Mahiyeti", *Ülkü*, cilt. 3, Sayı 15.

Fournard, G. (1929) "Eugenics and Eugenic Marriages", *Journal of Educational Sociology*, Vol. 3, no. 3.

Hersch, L. (1935) *Bugünkü Harplerin Başlıca Demografik Etkileri*, İstanbul.

Kenedy, G. (1934) *Harp ve Nüfus Artması*, Devlet Matbaası, İstanbul.

Kevles, D.J. (1985) *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*, Alfred A. Knopf, New York

Küçüka, N.A. (1931) *Kadın Hukuku*, Hakimiyet-i Milliye Matbaası.

— (1936) "Çocuk Düşürme", *Ülkü*, cilt. 7, Sayı 37.

Nasır, Z. (1933a) "Halk Sıhhati", *Ülkü*, cilt. 1, Sayı 1.

— (1933b) "Sıhhat ve İktisat", *Ülkü*, cilt. 2, Sayı 11.

Neumarck, F. (1934) "Zamanımızın Nüfus Meseleleri", *Ökonominin Bugünkü Meseleleri: 1933/4 Ders Yılında Enstitü Azaları Tarafından Verilen Konferanslar Serisi*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi İktisat ve İçtimaiyat Enstitüsü Neşriyatı no. 1, İstanbul.

Nills G.B. ve R. Hansen (der.) (1996) *Eugenics and the Welfare State: Sterilization Policy in Denmark, Sweden, Norway and Finland*, East Lansing.

Oksal, F. S. (1940) *Genç Kız Yetişirirken*, Marifet Basımevi, İstanbul.

Öztürkmen, A. (2002) "Kadında Terbiye-i Bedeniye", *Tarih ve Toplum*, cilt. 37, Sayı 219.

Pura, F. (1936) *Bayanlar İçin Günlük Jimnastik*, Aydınlık Basımevi, İstanbul.

Rosset, G. (1935) *Harbin Demografik Kanunları*, İstanbul.

Şemsi, M. (1933) *Harbin İstıfai Tesirleri ve Zabitlerin Neslimizin Islahındaki Ehemmiyetleri*, Askeri Matbaa, İstanbul.

Şerafeddin, O. (1934) "Bir Irkın Islahı", *Yeni Türk Mecmuası*, cilt. 2, Sayı 23-24.

Tarcan, S.S. (1935) "Kadın ve Spor", *Yeni Türk Mecmuası*, cilt. 3(2), Sayı 34.

Tiner, Ş.H. (1938) *Yedinci Milli Türk Tıb Kurultayı: Eugenik Bahsine Umumi Bir Bakış*, İstanbul Kader Basımevi, Ankara.

Tokgöz, S.K. (1938) *Öjenism: Irk Islahı*, Sümer Basımevi, Ankara.

Toma, F. (1931) *Oğullarımız: Aile İçinde Terbiye, Ebeveynin Günahları*, çev. Hüseyin Cahit, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul.

Tunakan, H.K. (1938) *Ailede Akıl Hıfzıssıhhası*, Kader Basımevi, İstanbul.

Uzman, M.O. (1939) "Öjenik", *CHP Konferanslar Serisi*, Kitap 2, Recep Ulusoğlu Basımevi, Ankara.

— (1941) "Akıl Hastalıkları", *CHP Konferanslar Serisi*, Kitap: 24, Recep Ulusoğlu Basımevi, Ankara.

Yıldız, A. (2001) *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim, İstanbul.

Yuval-Davis, N. (2003) *Cinsiyet ve Millet*, çev. Ayşin Bektaş, İletişim, İstanbul.

Gadamer'in pratik felsefesi: Hermenötik düşüncede gelenek ve deneyimin önceliği

*Devrim Sezer**

Giriş: Yorum çağında pratik akıl, gelenek, felsefe

Gelenek ve modernlik arasındaki ilişki, modern toplumları, fakat özellikle politik irade kullanılarak yukarıdan aşağıya modernleşen toplumları, son iki yüzyıldır en çok meşgul eden konulardan biri oldu. Düşüncesinin etkileri kıta Avrupası geleneğini çoktan aşmış bir filozof olan Hans-Georg Gadamer'in Aristotelesçi kökleri olan bir "pratik felsefe" olarak tanımladığı "felsefi hermenötik", bu gerilimli ilişkinin yeniden düşünülmesine oldukça önemli bir katkıda bulundu. Gadamer'in pratik felsefesinin belki de en devrimci ve en çok tartışma yaratan yönü insanlık durumunu ve modernliğin hikâyesini okuyuş biçimiydi. Fakat hem felsefi hermenötiğin etiğe ve politikaya bakışındaki Aristotelesçi yönelim, hem de modernliği kökten bir eleştireye tâbi tutan Heidegger'in ontolojiyi ve hermenötiği yeniden okuyuş biçiminin Gadamer'in düşüncesindeki yoğun etkisi, bazı yazar ve eleştirmenlerin Gadamer'in felsefi hermenötiğine daha en baştan muhafazakârlık yaftasını yapıştırmasına sebep oldu. Örneğin, 20. yüzyılın önde gelen düşünürlerinden olan ve Gadamer'le girdiği tartışmayla 1970'lerde kıta Avrupası felsefesinde fenomenoloji ve eleştirel teori gelenekleri arasında önemli bir açılımın yakalanmasına katkıda bulunan Jürgen Habermas, Gadamer'in felsefi hermenötiğini "Heideggerci taşrayı kentlileştirmek" olarak tanımladı ve geleneğin önceliğini vurgulayan Gadamer'in Aydınlanma'nın akıl anlayışını kavrayamayan muhafazakâr düşünür Burke gibi modernliğe yaklaştığını iddia etti.[1] Oysa Aristoteles'in pratik felsefesinde ve "modern Aristoteles"

(*) İzmir Ekonomi Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

[1] Habermas, Gadamer ile 1970'lerde girdiği tartışmada Gadamer'in hermenötiğini metodolojik açıdan önemli, fakat politik açıdan sorunlu bulduğunu belirtmiştir. "Gadamer: Urbanizing the Heideggerian Province", Habermas'ın Gadamer için düzenlenen bir ödül töreninde yaptığı ko-

olarak gördüğü Hegel'in etik yaşam (*Sittlichkeit*) anlayışında Gadamer'in önemsediği husus pratik akla ve deneyime tanınan öncelikti. Gadamer'in gelenek kavramına modernliğin yüklediği olumsuz tınıyı sorgulamasının en önemli nedenlerinden biri, katı bir Aydınlanmacı rasyonalizmin, etik ve politik meselelerde pratik aklın ve deneyimin önceliğini kavrayamadığını düşünmesiydi. Fakat Gadamer aynı zamanda Aydınlanma felsefesinin insan ve tarih anlayışını reddeder gibi görünen muhafazakâr düşüncenin –özellikle Alman felsefesinde geç dönem Romantiklerin– aklın etik ve politik alandaki yerini tamamen önemsizleştirdiğinin, insanı içinde yaşadığı kültürün ve geleneğin edilgen bir ürününe indirgediğinin ve son tahlilde rasyonalist Aydınlanma'nın varsayımlarını –tersine çevirerek de olsa– kabul ettiğinin altını çiziyordu.

Aklı, öznelcilikten hareketle evrensel bir kategori olarak değil de, bir tarihsellik ve gelenek bağlamında edinilen, kamusal bir eğitim veya terbiyeden (*Bildung*) geçerek kazanılan deneyim ürünü bir insan yetisi olarak görmemiz gerektiği, Gadamer'in erken dönem yazılarından 1990'larda verdiği derslere ve yaptığı konuşmalara kadar defalarca vurguladığı bir nokta oldu. Gadamer'in düşüncesini Kant'ın bireyci ahlâk anlayışından esinlenen liberal düşünceden ve Burke'ten ilham alan bir gelenekçilikten ayıran; felsefi hermenötiği erken Alman Romantiklerine, Herder, Schiller, Schleiermacher gibi liberallik ve muhafazakârlık ötesinde üçüncü bir yol arayan düşünürlere yaklaştıran; Gadamer'in tarihselliğe, dilin, geleneğin ve kültürün hermenötik gücüne, deneyimin önceliğine, insanın sonlu ve diyalojik bir varlık oluşuna dair vurgusunu modernliğin kazanımlarını reddetmeden yapmasıydı.[2] Çağdaş politik felsefede, özellikle Anglo-Amerikan düşünce dünyasındaki liberalizm-komünütaryenizm tartışmalarında, Aristotelesçi ve Hegelci bir modernlik eleştirisinin gündeme gelişinde Gadamer'in hermenötiğinin hakikaten yadsınamayacak bir etkisi oldu.[3] Fakat bu tartışmalarda özellikle Habermas ve Rawls gibi düşünürlere entelektüel yakınlığı olan liberal eleştirmenlerin gözünden kaçan husus, Gadamer'in hermenötiğindeki ne Aristotelesçi temaların ne de gelenek kavramını modernlikle ilişkili bir şekilde yeniden düşünme çabasının modernite veya Aydınlanma karşıtlığı anlamına geldiğiydi. Aynı sebepten ötürü, Gadamer'in hermenötiği Heidegger'in radikal modernite eleştirisinden de ayrılır. Gadamer'in pratik aklın teknoloji çağında uğradığı deformasyona işaret ederken Heidegger'den ilham aldığına hiç şüphe yok. Fakat Gadamer, Heidegger'in modernite-

---

nuşmanın metnidir. Habermas'ın 1970'lerde felsefi hermenötiği nasıl yorumladığıyla ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz. Habermas 1977 ve 1985.

[2] Romantizm ve hermenötik arasındaki yakınlıkla ilgili olarak bkz. Gadamer, 1984: 315-316; 1989b: 21, 27, 118. Ayrıca, Romantizm üzerine önemli çalışmaları olan Beiser'ın aynı konu hakkındaki yorumları için bkz. Beiser, 2003: 3.

[3] Bu konudaki tartışmaları sistematik ve eleştirel bir şekilde özetleyen Benhabib'in hermenötik üzerine yorumları için bkz. Benhabib, 1992, 39-59. Ayrıca, Gadamer'in 20. yüzyıl felsefesindeki yerini farklı yönleriyle ele alan değerlendirmeler için bkz. Malpas, 2002.

nin politik kazanımlarını teknolojik dünya algısıyla, pratik aklı teknik akılla, modernliğin evrensellik iddiası taşıyan özgürlük ve ahlâk anlayışını dünyaya egemen olmaya çalışan ve kültürel çeşitliliği düzleyen teknolojik öznelcilik ve Batı metafiziğiyle özdeşleştiren felsefesinin, politik açıdan bir körleşmeye işaret ettiğini, bugünün ve buranın sorunlarından vazgeçen, pratik ve politik aklı atalete sürükleyen felsefi bir aşırılık olduğunu da ifade eder.[4] Felsefi hermenötik, her şeyden önce, evrensellik ve yerellik, modernlik ve gelenek, felsefe ve politika arasında aşılmaz duvarlar örmektense köprüler kurmayı hedefleyen; modernlik ve gelenek kavramlarını kutuplaştırarak düşünmek zorunda olmadığımızı dile getiren; dahası, kendisini de Avrupa modernitesinin ufku içinde tanımlayan bir düşünce. Bu yüzden, Gadamer'in hermenötiğinin Türkiye'de sosyal düşünce ve politik felsefe bağlamında pratik akıl, modernlik ve gelenek kavramları üzerine düşünenleri ilgilendiren pek çok konuyu içinde barındırdığını söyleyebiliriz.

Bu yazının iki amacı var. İlk olarak felsefi hermenötiğin kendini neden Aristotelesçi pratik felsefe geleneği içinde konumlandırdığını tartışacağım. Gadamer'e yöneltilen eleştirilerden biri felsefi hermenötiğin modernliğe karşı neo-Aristotelesçi, muhafazakâr bir tepki olduğu. Bu sav Gadamer'in hermenötiğini çarpıtmakla kalmıyor, aynı zamanda hermenötiğin kalbindeki en önemli meseleyi, hermenötiğin en önemli iddiasını göz ardı ediyor: Gadamer'e göre modern çağ hermenötik bir çağ, yani bir yorum çağıdır. Yorum çağı olan modernliğin en önemli kazanımı ise, ki Gadamer bu noktada Hegel'i çok yakından takip eder, özgürlük ilkesidir. Gadamer'e göre, sadece özgürlük ilkesinin içselleştirildiği bir kültürel bağlam modernliği bir yorum çağı olarak yaşayabilir. Tam da bu nedenden ötürü, Gadamer hermenötik düşünceyi Avrupa kültürünün ve modernitesinin tarihsel ve düşünsel bir ürünü olarak görür. Dolayısıyla, Gadamer'in Aristoteles'e dönüşünün sebebi 20. yüzyıldaki diğer neo-Aristotelesçi yaklaşımlardan tamamen farklıdır. Gadamer, örneğin Alasdair MacIntyre gibi, modern özgürlüklerin erdeme dayalı bir ahlâk anlayışını tamamen erozyona uğrattığı ve modern toplumlarda ahlâki bir karmaşaya yol açtığı gibi bir saptamadan hareketle modernliğin evrensel ilkelerine karşı Aristotelesçi bir erdem ahlâkını savunmaz.[5] Veya bir diğer neo-Aristotelesçi olan Leo Strauss gibi, modern özgürlük anlayışının ve tarihselciliğin kültürel göreceliği beraberinde getirdiği savından hareketle, modern özgürlük kavramına karşı tarihsellik ötesi bir Platoncu-Aristotelesçi ahlâk ve insan doğası anlayışını bir seçenek olarak sunmaz.[6] Gadamer, Aristotelesçi ahlâk, politika ve felsefe anlayışını modernliğin sıkıntılarına karşı bir seçenek olarak öneren bu türden neo-Aristotelesçilerin modernliğe ilişkin tespitlerini ve eleştirilerini bir tür anakronizm olarak nitelendirir ve tepkisel bulur.

---

[4] Heidegger'in modern düşüncede çığır açan teknoloji ve modernlik eleştirisi için bkz. Heidegger, 1977 ve 1987. *Metafiziğe Giriş* dersleri Heidegger'in modernitenin ahlâki ve politik ilkelerini nasıl reddettiğini göstermesi açısından büyük önem taşır. Heidegger'in düşüncesinin karanlık yüzüne dair Gadamer'in yorumları çoğunlukla epey ölçülü ve üstü kapalı olmuştur. Fakat en önemli çalışması olarak görülen *Wahrheit und Methode* kitabına yazdığı önsözde Heidegger'in radikal modernlik eleştirisini onaylamadığını ve felsefeden beklentilerini yersiz bulduğunu açıkça ifade etmiştir. Özellikle bkz. Gadamer, 1993, xxxvii-xxxviii. Ayrıca, bkz. Gadamer, 1989a: 427-430.

[5] MacIntyre'ın Aristoteles'in düşüncesi ile kurduğu ilişkiyi göstermesi açısından özellikle bkz. *After Virtue* (1984).

Üstünde duracağım ikinci husus Gadamer'in hermenötik gelenek anlayışının barındırdığı politik açılımlarla ilgili. Yazının bu ikinci bölümünün en önemli amacı Gadamer'in gelenek yorumunun modern bir gelenek anlayışına işaret ettiğini, Gadamer'in yeni bir tür gelenekçilik önermek gibi bir amacı olmadığını göstermek. Bu noktayı kavrayabilmek için Gadamer'in hermenötiği nasıl tarif ettiğine dikkat etmemiz gerektiğini ve onun felsefi hermenötiğindeki gelenek kavramının "zayıf bir gelenek" anlamı taşıdığını savunacağım. Zayıf gelenek nosyonuyla vurgulamaya çalıştığım, "hermenötik gelenek" tabirinin geleneksel toplumlara özgü bir gelenek anlayışı olamayacağı; gelenekle hermenötik bir biçimde –yani geleneği yorumlayarak– kurulan bir ilişkinin, bir toplumun kültürel mirasıyla, geçmişiyle eleştirel ve yaratıcı bir ilişki kurmayı gerektirdiği.[7] Gadamer'e göre, geleneği, geçmişi ve kültürel mirası nostaljik bir folklor unsuru olarak görmek veya yorum ötesi bir noktada duran, asla dönüşmeyen bir öz olarak tarif etmek aslında modern olamamak, modernliğin özünü yorum fikrinin oluşturduğunu kavrayamamış olmak demektir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Gadamer'in, geçmişle hermenötik bir ilişki kurma biçiminin Avrupa modernitesinin kültürel bir kazanımı olduğunu, yani felsefi hermenötiğin taşıdığı evrensellik savının dahi Avrupa kültürü ile sınırlı olduğunu ima ediyor olması. Bundan şu sonucu çıkarmak da mümkün: Felsefi hermenötik insanlık durumuna dair tarih ötesi yeni bir felsefi anlatı değildir. Gadamer böyle bir iddiadan vazgeçmenin Avrupa kültürünün tanımlayıcı özelliği, hatta tarihsel kaderi olduğunu söyleyerek modern dünyada felsefeye yeni bir anlam yüklüyor: Yorum çağında "felsefe yapmak" eleştirel bir hikâye anlatıcılığı, bir tür sosyal ve politik eleştiri olarak düşünülebilir. Pratik felsefe, yani etik ve politika ile ilgili felsefe, içinde yaşadığımız çağın hikâyesinin, kendi hikâyemizin, rasyonel bir dökümünü verebilir ancak. Gadamer, insanlık durumu üzerine yanıtı olmayan sorular soran antik felsefe geleneğinin modern insan için de önemini ve geçerliliğini kaybetmemiş olduğunu ifade eder; antik dönemin sorularının geçerliliğini yitirdiğini iddia etmenin modern zamanların bir önyargısı olduğunu, modern bilim ve teknoloji anlayışının toplumsal hayatın her alanına yayılmasının bir sonucu olduğunu vurgular. Fakat belki daha da önemlisi, "burada ve şimdi" ne yapacağımız ve nasıl yaşayacağımız sorusunu felsefenin temel sorunsalı olarak tanımlar ve felsefi hermenötiğin asıl gayesinin böyle bir sorgulamayı yorum çağında yaşatmak olduğunu belirtir. Gadamer yorum ötesinde bir duruş olmadığını idrak etmiş bir çağda felsefenin en temel meselesinin "bugünün eleştirisi" ve kamusal alanda felsefi sorgulamayı yaşatmak olduğunu öne sürer. Bu anlamda, felsefi hermenötik, Sokrates'in *Savunması*'nda "felsefi sorgulamanın olmadığı bir hayat yaşamaya değmez" diyerek başlattığı ve Aristoteles'in Platon'un politik alanın olumsallığını dışlayan perspektifini eleştirerek devam ettirdiği pratik felsefe geleneğini yorum çağında sürdürür. Gadamer tam da bu yüzden yeni bir sistem inşa ederek artık politik felsefe yapılamayacağını söyler ve kendi hermenötiğini büyük filozofların metinleri üzerine yazdığı yorumların kıyısında köşesinde geliştirir. Felsefi hermenötiğin amacı geçmişten gelen ve unutulmaya yüz tutmuş sesleri hatırlamak ve hatırlatmak; felsefi, tarihsel ve toplumsal hafızayı canlı tutmaktır, der Gadamer. Bu, modernliğin hızına kendine kaptırmış, tarihsel belleğini yitirmekten mustarip zamanlar ve toplumlar için yersiz bir çağrı olmasa gerek.

---

[6] Strauss'un modernite ve hermenötik eleştirisi için bkz. Strauss, 1971a, 1971b ve özellikle 1978.

[7] Zayıf gelenek kavramını Gadamer'in öğrencisi olmuş İtalyan düşünür Gianni Vattimo'nun "zayıf ontoloji" veya "zayıf düşünce" anlayışından ödünç alarak ve anlamını biraz değiştirerek kullanıyorum (Vattimo, 1988).

Philosophia practica: Hermenötiğin ruhu

Gadamer neden felsefi hermenötiğin Aristotelesçi pratik felsefe geleneğine bir katkı, bu geleneğin 20. yüzyıldaki varisi olarak görülmesi gerektiğini söylemiştir? Bu soruyu daha ayrıntılı bir şekilde tartışabilmek için hermenötiğin tarihsel ve felsefi gelişimi, teknoloji çağında pratik aklın ve felsefenin anlamı üzerine Gadamer'in düşüncelerine bakmak gerekir.

Hermenötik düşüncenin kökenleri, Reform hareketleri sırasında kutsal metinlerin yorumlanışına dair yapılan tartışmalara kadar uzanır. Etimolojik kökeni antik döneme kadar uzanmakla birlikte, hermenötik terimi ilk olarak 17. yüzyılda Hıristiyan teolojisinde "yorum sanatı" anlamında kullanılır. 19. yüzyıla gelindiğinde yorum sanatı anlamını taşımaya devam etmesine karşın, artık teolojik bir bağlamda değil, modern beşeri bilimlerin (*Geisteswissenschaften*) metodlarına istinaden tanımlanır. Doğa bilimlerinden kendilerini meşru bir bilme biçimi olarak ayırma uğraşındaki beşeri bilimler; kültürel, sosyal ve tarihsel yaşamı anlamaya uygun kuralların ve yöntemlerin arayışına girdiklerinde, hermenötiği anlama/yorumlama sanatı (*Kunstlehre des Verstehens*) biçiminde tarif ettiler. Böylece hermenötik boyut, teknik bir meseleye ve bir yöntem sorununa dönüşerek de olsa, teolojiden felsefe, tarih ve sanat tarihi gibi beşeri bilimlerin alanına girmiş oldu. Modern bilim anlayışının bilimlerin kraliçesi olan felsefeyi bilimlerin hizmetçisine çevirdiği ve felsefenin giderek epistemoloji tartışmalarına kilitlendiği 19. yüzyılda, hermenötiğin de bir yönteme indirgenişi şaşırtıcı bir gelişme değil. Bu noktada Gadamer'in bize yönelttiği can alıcı soru şudur: Felsefi etkinlik, sosyal ve politik eylem üzerine eleştirel bir refleksiyon değilse nedir? Gadamer, Sokrates ve Aristoteles'ten ilham alarak, kendi hermenötiğinin en önemli amacının, felsefi etkinliğin Avrupa düşüncesinin kökeninde bu şekilde tanımlanmış olduğunu teknolojik çağın insanına hatırlatmak olduğunu söyler.[8] Kendi hermenötik düşüncesinin "felsefi" bir hermenötik olduğunu ısrarla belirtmesinin sebebi ise, hermenötik yani yorumsama meselesinin yalnızca yöntembilimsel bir sorun olmadığına, insan varoluşunun her alanını kapsadığına dikkat çekmektir. Gadamer'in hermenötiğin evrenselliğinden veya ontolojik bir durum olduğundan söz ederken kastettiği, yorumsamanın insanlık durumunu bütünüyle kucakladığıdır: İnsan yorumlayan bir varlıktır; felsefi etkinlik ise her şeyden önce etik ve politik meseleler üzerine teşhiste bulunucu bir refleksiyondur (Gadamer, 1990: 275). Hatta daha da üstüne basarak ekler Gadamer: Etik ve politika üzerine refleksiyonu mümkün kılan; bir gelenek içinde, geçmişten miras alınan bir politik kültürde ve kamusal alanda eğitimden geçerek edinilen, yani diyalojik bir şekilde kazanılan pratik veya politik akıldır:

> Felsefenin en önde gelen amacı, pratik ve politik aklı, bilime dayalı teknolojinin egemenliğine karşı savunmak ve haklılaştırmaktır. Felsefi hermenötiğin de bütün gayesi budur. Hermenötik, modern bilince özgü bir hatanın –bilime tapınmanın– üstesinden gelir; vatandaşlığın en kutsal görevini, yani kişinin kendi sorumluluğundan hareketle karar almasını, uzmanlara havale etmektense sonuna kadar savunur. Bu bakımdan, hermenötik felsefe antik pratik felsefe geleneğinin mirasçısıdır (Gadamer, 1975: 316, çev. D.S.).

Gadamer'in Habermas ile girdiği tartışma sırasında yazılan bu ve benzeri pasajlarda hem hermenötiğin politik açılımlarını hem de Gadamer'in modernite ve antik politik felsefe ile kurduğu ilişkiyi çok açık bir şekilde görebilmek mümkün. Burada altının çizilmesi gereken iki husus var. Bunlardan ilki, pratik aklı savunmanın felsefenin, özellikle felsefi hermenötiğin varlık sebebi olduğu. İkincisi ise, Gadamer'in pratik-politik aklın önemini vurgularken modernliğin düşünsel ufkunu olduğu kadar antik pratik felsefe geleneğini de kullanması. Bunun en önemli nedeni, Gadamer'in, modern düşüncenin pratik akıl anlayışının öznelciliğin ve teknolojik bir dünya algısının damgasını taşıdığını, dolayısıyla pratik-politik aklın anlamını çarpıttığını düşünmesi. İlk noktayı daha önce tartıştığım için, ikinci noktayı biraz açarak ele almak istiyorum, çünkü Gadamer'in Heidegger'den esinlenerek geliştirdiği öznelcilik ve teknik akıl eleştirisi hermenötik düşüncenin hem pratik akıl hem de gelenek anlayışıyla yakından ilişkili. Gadamer kendi öznelcilik eleştirisini, felsefe tarihinde bu eleştiriye ve hermenötik düşüncenin gelişimine katkıda bulunduğunu düşündüğü filozofları yorumlarken geliştirdiği için, Gadamer'in deneyimin önceliğinden neyi kastettiğini anlamak için bu düşünürlerin bazılarına kısaca değinerek sürdüreceğim tartışmamı.

---

[8] Bu bağlamda, Paul Ricoeur'ün Gadamer'in hermenötiğiyle ilgili çok yerinde ve esin verici tabirini anımsamakta fayda var. Ricoeur, Habermas ve Gadamer'in düşüncelerini iki farklı hermenötik olarak okuyabileceğimizi söyler. Ricoeur'e göre, Habermas'ın sosyal gerçekliğin ardındaki iktidar ilişkilerini sorgulayan felsefesi "şüpheci hermenötik" (*hermeneutics of suspicion*) olarak adlandırılabilir. Gadamer'in insan varoluşunda gelenek ve geçmişin önemini vurgulayan felsefesi ise "keşif (veya anımsama) hermenötiği" (*hermeneutics of recollection*) olarak tarif edilebilir (Ricoeur, 1973; 1990).

Kant sonrası modern sosyal ve politik felsefe, öznelliğe ilkesel (ahlâki ve politik) bir anlam yüklerken, hiç şüphesiz, Fransız Devrimi sonrası Avrupa siyasi kültüründe daha somut bir içerik kazanan evrensel insan hakları, bireysel ve politik özgürlükler ve toplumsal hoşgörü gibi ideallere felsefi bir temel oluşturma çabasındaydı. Dolayısıyla, Gadamer'in de ısrarla belirttiği gibi, öznelciliğin modern çağda taşıdığı ahlâki ve politik anlamı görmezden gelen bir öznelcilik eleştirisi, modernliğin politik kazanımlarını reddetmeye kadar işi vardıran bir tepkiselliğe veya gelenekçiliğe, hatta Heidegger'de rastlanılan türden bir radikal muhafazakârlığa savrulabilir.[9] 1960'lardan itibaren Gadamer'in amacı böyle bir radikalliğe kaymadan öznelciliğin olumsuz yanlarını, özellikle pratik aklı kavrayışındaki sorunları tartışmaya açmaktır. Modern sosyal ve politik felsefeye damgasını vurmuş olan öznelciliğin veya bireyselciliğin en çarpıcı hatası, pratik-politik aklın belli bir topluluk tarafından paylaşılan bir etik yaşam-dünyasında, bir politik kültür ve tarihsellik bağlamında oluştuğunu göz ardı etmesidir.

Gadamer, Aristoteles'in etik ve politika üzerine olan metinlerinde, özellikle *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* kitaplarında, pratik aklın edinilişinin böyle bir kültürel biçimlenme ve terbiyeden geçme (*paideia*) bağlamında düşünüldüğünü, bunun en belirgin kanıtının da Aristoteles'in pratik bilgelik (*phronesis*) anlayışında görülebileceğini söyler. Modern ahlâk ve politika felsefesi ise, pratik aklın, öznenin doğuştan sahip olduğu bir yeti olduğunu iddia eder. Oysa Aristoteles'in pratik felsefesi, pratik bilgeliği, *ethos* ve *logos* arasındaki etkileşim sonucunda diyalojik olarak ortaya çıkan bir kamusal veya ortak akıl olarak tanımlar (Gadamer, 1981: 133). Dolayısıyla, pratik bilgeliğin en mühim göstergeleri olan ahlâki seçim ve politik yargı yetileri, kişinin belirli bir gelenek veya *ethos* bağlamında, yani belli bir hayat bilgisini içeren bir kamusal kültür içinde, eyleyerek kazandığı yetilerdir (Gadamer, 1993: 11; 1998: 119). Burada Gadamer'in bilhassa altını çizdiği nokta, Aydınlanma düşüncesinin etik ve politika arasındaki ilişkiyi ıskaladığı; başka bir deyişle, belli bir gelenek veya kültürün sunduğu ahlâki çerçeve ile politik eylem alanı arasındaki etkileşimi hafife aldığı; dolayısıyla, Aristotelesçi bir bakışla kıyaslandığında fazlasıyla soyut bir ahlâk ve politika anlayışına sahip olduğu (Gadamer, 1991: 281). Gadamer'e göre, Aristoteles etiğinde politik akıl, kişinin içinde varolduğu bir yaşam-dünyası, bir *ethos* tarafından biçimlenir. Pratik bilgelik böyle bir yaşam-dünyasının ufku içinden dünyayı okuma ve anlama çabası olmasının yanı sıra, sosyalleşmeyle içselleştirilen pratik bilgidir. Kendimizi içinde buluverdiğimiz bu anlam dünyası daha en baştan bizim dünyada neleri önemli ve önemsiz bulduğumuzu belirler. Gadamer'in sonlu bir varlık olan insan için deneyimin önceliğini vurgulamasının sebebi de budur. Dünya ile insan arasındaki bu pratik etkileşim, dünya ile kurulan her tür teorik dolayımdan önce gelir; insan hayatında ve toplumsal imgelemde derin bir iz bırakır:

---

[9] Gadamer, öznellik ve özgürlük arasındaki ilişkiyi ilk ve en kapsamlı şekilde ele alan filozofun Hegel olduğunu söylediği bir makalesinde şöyle der: "Herkesin özgür olduğu düşüncesi bundan böyle [yani Hegel'den sonra, D. S.] asla sorgulanamaz" (Gadamer, 1981: 37).

> Pratik felsefe, içinde yetiştirildiğimiz ve bütün sosyal hayatımızın temelini oluşturan ahlâki bir tahayyül ve düşünce ufku tarafından biçimlendiğimizi kabul eder (Gadamer, 1981: 135, çev. D. S.).

Eğer pratik bilgeliğin sosyalleşmeyle içselleştirildiği, bir topluluğun değerlerine ve önceliklerine göre şekillendiği fikrini kendi politik felsefesinin temeline yerleştiren Aristoteles ise, pratik aklın tarihsel olarak kurulduğunu vurgulayıp Aydınlanma felsefesini içeriden radikal bir eleştireye tâbi tutan da Romantiklerdir. Fakat antik felsefe ile Romantikler arasında felsefi bir köprü işlevini gören hümanist geleneğin hermenötik düşüncenin oluşumuna yaptığı katkı da unutulmamalıdır. Vico'nun başını çektiği hümanist gelenek, Latin kültürü ve antik Yunan düşüncesini buluşturan felsefi bir sentez yaratır. Hümanist sentezin en önemli tezi, insanın kültürel olarak işlenmesi gereken bir varlık olduğudur. Pratik aklın kullanımını içsel bir irade sorunu olarak gören Kantçı Aydınlanma çizgisinin aksine, hümanist gelenek için pratik bilgelik kültürel formasyonla kazanılan bir yetidir. Latince tarla bakımı demek olan *agricultura*'dan türeyen *cultura animi* terimi tam da böyle bir ruh bakımı ve kültürel oluşum anlamını taşır. Hümanist gelenek bu oluş ve kültürlenme süreci göz ardı edilirse, insanın ahlâki ve politik yönünün anlaşılamayacağını vurgular. Bu anlamıyla pratik bilgelik, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi, hem bir bakım işi, hem de bu bakımın sonucunda erişilen ahlâki ve politik bir formasyondur.

Gadamer, Alman politik felsefesinde Herder'i izleyen erken dönem Romantiklerin hümanist geleneğin mirasçısı olduğunu belirtir. Ayrıca, Romantiklerin *Bildung* kavramı hem antik felsefenin *paideia*'sıyla, hem de hermenötiğin gelenek anlayışıyla bir akrabalık taşır. Romantikler kültürel eğitim ve terbiye anlamına gelen *Bildung* kavramıyla deneyimin belirleyiciliğine yeni bir içerik ve kavramsal çerçeve kazandırırlar. Romantiklerin en önemli iddiası, Aydınlanma felsefesinin Kant'ı izleyen damarının insanlık durumunun bu boyutunu ihmal ettiğidir. Romantik düşünce Aydınlanma'nın bütün yanılsamalarının ve zaaflarının bu ihmalden kaynaklandığını öne sürer: Kant'ın içeriği olmayan, tarihsellikten ve deneyimden bütünüyle bağımsız bireyci ahlâk ve politika anlayışı; eski politik kurumların yerine yenilerini getirerek sosyal devrimin ve modernleşmenin hayata geçirelebileceğine duyulan çocukça fakat tehlikeli inanç; modernliğin ve toplumsal dönüşümün kökten bir tarihsel ve kültürel kopuş anlamı taşıdığı, bu dönüşümün hayata geçirilmesinde toplum mühendisliğinin uygun bir yöntem olabileceği ve hatta gerekirse toplumsal taleplerin şiddet kullanarak bastırılabileceği; aklın bilim ve teknoloji desteğiyle insanlığın bütün sorunlarını çözeceği fikri. Romantik düşünceye göre bütün bunlar Aydınlanma'nın aşırılıklarıdır. Gadamer de bu konuda Romantiklerle aynı fikirdedir. Aklın hiçbir koşula bağlı olmadığı, modernliğin gelenekten ve geçmişten tam bir bağımsızlık anlamına geldiği iddiası, Gadamer'e göre, Aydınlanma çağının romantik bir rüyası ve yanılgısıdır. Öte yandan, Romantikler kültürel formasyon ve eğitimin ise belirli bir politik topluluğun veya ulusun tarihselliği bağlamında düşünülmesi gerektiğini söylerler. Romantiklerin kültürel eğitim ve tarihsellik arasında oluşturmaya çalıştıkları bu sentez, Avrupa kültürünün modernlik serüvenini özgürlük fikri etrafında kapsamlı bir şekilde ilk defa tartışan Hegel'in politik felsefesinde en son noktasına varır. Gadamer Romantizmin 19. yüzyıl boyunca giderek radikalleşen ve muhafazakârlaşan kültürcü ve özcü modernite eleştirisini Aydınlanma'nın öteki ve karanlık yüzü olarak görür. Bu konuya Gadamer'in gelenek kavramını tartışacağım bölümde değineceğim. Fakat ondan önce Gadamer'in Hegel'in modernliğin düşünsel ufkuna kazandırdığı bir kavram olan etik yaşam kavramını (*Sittlichkeit*) nasıl yorumladığına bakmamız gerekir, çünkü Gadamer Hegel'in etik yaşam kavramının hem hermenötik bir içeriği olduğunu düşünür, hem de kendi gelenek anlayışını kurarken ondan faydalanır.

Bilindiği gibi, Hegel etik yaşam kavramını Kant'ın ahlâk felsefesini eleştirirken ortaya atar. Hegel'e göre, Kant'ın ahlâk felsefesi modern kültüre özgü bireysel özgürlük anlayışını özerklik kavramıyla çok iyi bir şekilde yakalar. Fakat Kant'ın ahlâk felsefesi aynı zamanda çok temel bir sorunu da içinde barındırır: Kant bireysel özerkliğin ahlâkın özü olduğunu iddia ederek, bireyin bir topluluğa ve bir geleneğe aidiyetinin ahlâk, politika ve birey kavramsallaştırmalarının temelini oluşturduğunu göz ardı eder. Kant'tan 20. yüzyıl varoluşçu düşünürlerine kadar modern politik felsefede birçok ekole ve düşünüre sirayet eden bu hata, bireyin adeta hiçbir yere ait olmayan ve boşlukta sallanan bir varlık olarak düşünülmesine sebep olmuştur. Hegel, Kant'ın ahlâk felsefesindeki bu hatanın aşılması gerektiği düşüncesinden hareketle etik yaşam kavramını geliştirir ve *Hukuk Felsefesi*'nin üçüncü bölümünde, Kant'ın bireysel ahlâk (*Moralität*) kavramını da kapsayan, ama son tahlilde bireysel ahlâkı aşan (*Aufhebung*) bir geleneksel yaşam alanının (*Sittlichkeit*) insanlık durumunun komüniteryen yanını ve modern kültürün özgürlük anlayışını daha iyi tarif ettiğini ileri sürer. Modern kültür için etik olan (*das Sittliche*), der Hegel, sadece bireysel özgürlük olarak değil; bireysel özgürlük idealinin topluma bir gelenek (*das Sittlich*) gibi göründüğü ve kamusal bir eğitim (*Pädagogik*) vasıtasıyla insanların bizzat yaşayarak içselleştirdiği bir ikinci doğa ve etik yaşam-dünyası (*Sittlichkeit*) olarak düşünülmelidir (Hegel, 1991: 195, § 151). Gadamer'in Hegel'in etik yaşam kavramında gördüğü hermenötik içerik, etik yaşam kavramının paylaşılan bir dünyaya ve insanın kaçınılmaz olarak içine doğduğu bir geleneğe aidiyete atıfta bulunmasından kaynaklanır. Gadamer'e göre, böyle bir ortak eylem ve deneyim alanının önemini teslim eden Hegel, atomize ve soyut birey algısını kendine temel alan Kantçı-liberal ahlâk ve politika felsefesinden daha sağlam bir insanlık durumu okuması sunar.[10]

Modernite ve zayıf gelenek

Gadamer hermenötik felsefede çığır açan düşünürün Heidegger olduğunu, kendi felsefi hermenötiğinin Heidegger'in başyapıtı *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği "temel ontoloji" projesini takip ettiğini söyler (Gadamer, 1977; özellikle bkz. "The Universality of the Hermeneutical Problem"). Gadamer anlama uğraşının ve yorumsamanın yalnızca metodolojik bir problem değil, kaygı ve tarihsellik üzerine kurulu insan varoluşunun çok temel bir niteliği olduğunu, insanlık durumuna atfedilen bütün tanımların kültürel ve tarihsel bir bağlamda ortaya çıktığını ilk Heidegger'den öğrenmiştir. Gadamer'in temel kavramlarından biri olan "ufukların kaynaşması" (*Horizontverschmelzung*), her neslin kendi geçmişini yine kendi tarihinden çıkardığı belli bir gelecek tahayyülünden hareketle yorumladığını ifade eder. Gadamer'in "ufukların kaynaşması" kavramı üzerine kurduğu gelenek anlayışına esin veren Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ıdır. Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın ikinci kısmının beşinci bölümünde, bir toplumun (ayraç içinde belirtelim: Esasen Heidegger toplumdan ziyade halk veya ırk anlamına gelen *Volk* kavramını kullanmayı tercih eder) gelenekleriyle ve kültürel mirasıyla sahih bir ilişki kurabilmesinin ancak geçmişi taklit etmeden yeniden yorumlayabilmesiyle (*die eigentliche Wiederholung*), geçmişten yeni bir hikâye ve gelecek çıkarmayı başarabilmesiyle mümkün olduğunu söyler (Heidegger, 1962: 437-438; ayrıca bkz. 1987: 38). Fakat bu noktada özellikle dikkat edilmesi gereken husus Heidegger'in "temel ontoloji" projesinin radikal bir modernite eleştirisini içinde barındırdığıdır.[11] Heidegger'in *Varlık ve Za-*

---

[10] Gadamer'in Hegel okumaları Hegel üzerine literatürde saygın bir yere sahiptir. Gadamer Hegel'in etik yaşam kavramının hermenötik bir anlama sahip olduğunu, bu hermenötik içeriğin aynı zamanda Hegel'in nesnel dünya kavramında da görülebileceğini söyler (Gadamer, 1976: 54-74; 1981: 14, 19, 30).

[11] Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity* çalışmasında, Heidegger'in düşüncesinin moderniteyi ve modernitenin politik kazanımlarını külliyen reddeden bir eleştiri üzerine kurulduğunu söylerken son derece haklıdır (Habermas, 1987: 146, 149, 157-158). Bu saptama zaten Heidegger'in kendi düşüncesine ilişkin yorumlarıyla da örtüşür: Heidegger gerek erken dönem çalışmalarında gerekse yıllar sonra verdiği ünlü röportajında modernitenin politik kazanımlarının, esasen teknolojik dünya algısının da sebebi olarak gördüğü Batı metafiziğinin bir parçası olduğunu öne sürer (Heidegger, 1993, 104-105). Heidegger'e göre, liberal demokratik haklar ve özgürlükler veya parlementer demokrasi teknoloji çağının açmazlarına anlamlı bir yanıt veremezler, çünkü onlar da aynı öznelci düşünce ve metafiziğin üzerinde temellendirilmişlerdir.

man'da "gündelik hayat", "kamusallık" ve "'onlar'ın diktatörlüğü" gibi kavramlarla sahih olmayan çoğunluk ahlâkını eleştirirken asıl hedefi, modern dünyada teknik düşüncenin, kitle kültürünün ve araçsal aklın giderek artan hegemonyası ve bireyci-araçsal-atomist toplum tasavvurudur.[12] Heidegger, düşüncesinin politik yönelimini daha açık bir şekilde ifade ettiği *Metafiziğe Giriş* derslerinde, modern toplumlarda sosyal ve politik hayatın teknolojinin ve ekonomik sistemlerin dayatmaları karşısında gittikçe daha fazla fonksiyonelleştiğini ve bürokratikleştiğini ve insanlığın bireyin varoluşunu aşan bir değer ufkunu kaybettiğini söyler. Heidegger'e göre, ahlâki ve politik değerlerin bireysel düzeyde ifade edildiği böyle bir dünyada varlık sorusunun unutulması söz konusudur. Küresel bir homojenleşme, evrensel olduğu iddia edilen değerlerin dünya çapında yayılışı ve kültürel köksüzlüğü politik bir erdeme çeviren liberalizm ve kozmopolitanizm her türlü "biz" duygusunu aşındırmış ve hayat faydacı bir zihniyete göre örgütlenmeye başlamıştır artık. Küresel olarak örgütlenen ve yerküreye hâkim olmak isteyen güçlerin rekabete giriştiği böyle bir dünyada halkların sahih varoluş biçimleri, kültürleri ve tarihsel farklılıkları silinmeye yüz tutmuştur. İki kutuplu bir dünyada yazdığı bu metinlerde, aynı metafiziği paylaşan kapitalist Batı ve komünist Doğu'ya karşı halkların başkaldırısı çağrısında bulunur Heidegger. Böyle bir başkaldırı, aynı zamanda mücadeleci, savaşçı ve devingen bir varlık anlayışının, Heidegger'in Sokrates öncesi düşünürlerde gördüğü türden sahih bir varoluş biçiminin (*polemos*) yeniden hayat bulması demek olacaktır (Heidegger, 1962: 436; 1987: 61-62, 140). Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın son bölümlerinde söylediği gibi, sahih bir varoluş, komünal bir mücadeleyi, bireyin içinde eridiği ve varlığın anlamını bulduğu bir tarihsel hayatı yaşatmakla mümkündür. Bunun için yapılması gereken toplumların geleneklerine, tarihsel miraslarına ve sahih yaşam biçimlerine sahip çıkması ve yaşatmasıdır. Heidegger'in Romantizmin özcü kültür ve gelenek algısından da izler taşıyan modernite eleştirisi ve sahih varlık anlayışı çok daha ayrıntılı bir değerlendirmeyi gerektirir. Fakat burada bizim için önemli olan nokta, Heidegger'in gelenek ve modernite arasındaki gerilimi yorumlama biçimi. Heidegger hem modern toplumlardaki kültürel özgünlük taleplerinde ses bulan bir noktayı çok iyi yakalıyor, hem de ortaya koyduğu gelenek yorumuyla öğrencisi Gadamer'in gelenek ve modernite anlayışını kavrayabilmemiz için bize bir karşılaştırma yapma imkânı sunuyor. Kendi felsefi formasyonunu kazandığı dönemde Heidegger'den çok etkilenen, fakat kıta Avrupa felsefesinde Heidegger'in düşüncesinin en ciddi eleştirilerinden birini sunan Habermas'a göre, Heidegger, son tahlilde, modernitenin sıkıntılarına ve tektipleştirici eğilimlerine karşı halkları kendi kültürel miraslarına yaratıcı bir şekilde sahip çıkarak kendileri olmaya, kendi gerçekliklerine dönmeye, özgün bir varoluş tarzını hayata geçirmeye davet ediyor ve moderniteye karşı kahramanca bir nihilizm öneriyor (Habermas, 1989: 147).

---

[12] Hiç şüphesiz Heidegger kendi ontolojisinin herhangi bir varoluş biçiminin veya tarihsel dönemin ahlâkçı bir eleştirisine indirgenemeyeceğini, "gündelik hayat" ve "sahihlik" gibi kavramlarla insan varoluşunun ontolojik temellerini göstermeye çalıştığını söylemiştir. Fakat George Steiner (1992), Gianni Vattimo (2004: 9-10) ve Charles Taylor (1989: 460-461) gibi 20. yüzyılın önde gelen yazarları ve felsefecileri, Heidegger'in politikayla ve politik felsefeyle pek alakası olmayan metinlerinin bile satır aralarında çok radikal bir modernite eleştirisinin izlerini görmemenin pek mümkün olamayacağını ısrarla vurgulamışlardır.

Sormamız gereken soru şu: Heidegger'in tekilci ve özcü tınıları olan gelenek anlayışı modernitenin sorunlarına bir çare olabilir mi? Belki daha da önemlisi, modernite ve gelenek arasındaki gerilimi bu şekilde okumak romantik bir aldanmadan başka bir şey ifade edebilir mi? Heidegger'in kültürel miras ve gelenek anlayışı gelenekler arası kaynaşmayı neredeyse dışlayan ve tehlikeli bir şekilde romantize edilmiş bir anlayış. Sanki kültür ve gelenek sekülerleşmiş ve büyüsünü yitirmiş bir dünyada dinin yerini alan yeni bir metafizik, yeni bir Arşimed noktası sunuyor Heidegger'e. Oysa Avrupa modernitesini tanımlayan en önemli noktalardan biri, böyle bir romantik yanılsamaya veya yalana yaslanan özcü bir kültür ve gelenek anlayışının reddi veya eleştirisi değil mi? Kültürel şovenizm veya kavimcilik modernitenin sorunlarına ve patolojilerine karşı bir çare olarak görülebilir mi? 20. yüzyılın barbarlıklarının gölgesinde yaşayan modern toplumlar, nostaljik ve romantize edilmiş bir kavimcilik ile modernliğin dogmatik ve partizanca savunusu arasında seçim yapmak zorunda mı? Leszek Kolakowski'nin (1990: 12) vurguladığı gibi, bugün moderniteye tamamen karşı olmak, modernitenin bütün varsayımlarını ve inançlarını sorgusuz sualsiz kabul etmek kadar anlamsız ve tehlikeli, çünkü gerek modernliğin gerekse anti-modernliğin kendini barbarca ve insani olmayan biçimlerde ifade edebildiğini biliyoruz. Öyleyse, gelenek kavramının anlamını, geçmişi veya bugünü kutsamadan ve bugünden vazgeçmeden yorumlayabilmek mümkün mü? Yazının geri kalan bölümünde, bu seçeneğin mümkün olduğunu Gadamer'in felsefi hermenötiğinin bize gösterdiğini savunacağım.

Gadamer Jakobenizmin fanatikliğine, partizanca bir modernizme karşı eleştirel bir mesafesi olduğunu hiç yadsımamış ve bunu muhafazakâr olarak damgalanmak pahasına defalarca dile getirmiştir. Fakat aynı zamanda geleneğin romantize edilmesini, özellikle moderniteyi reddeden tepkisel gelenekçiliği, radikal kültürcülüğü veya kavimciliği modern toplumlar için anlamlı bir seçenek olarak görmediğini de önemle belirtmiştir. Bu iki yaklaşım aslında madalyonun iki ayrı yüzü gibidir ve aynı ölçüde dogmatik olabilir. Gadamer'e göre, gerek liberal-modernist düşünce gerekse tepkisel-kültürcü muhafazakârlık gelenek kavramını çarpıtır. Liberal-modernist yaklaşım geleneği sosyolojik bir kategori olarak tanımlama eğilimindedir: Modernleşmeyle birlikte kaçınılmaz olarak geride bırakılacak folklorik bir atavizmdir gelenek. İlerleme fikrini sorgulamaksızın kabul eden bir tarih felsefesi üzerine kuruludur bu gelenek yorumu. Gelenek ve özgürlük fikri adeta birbirinin antitezi gibidir: Kitleler aydınlandıkça geleneksel yaşam biçimlerini geride bırakacaklar ve özgürleşeceklerdir. Bu, kaçınılmaz sosyolojik bir kader, tarihsel bir zorunluluktur. Kültürcü-muhafazakâr yaklaşım ise, değişmeyen bir öz, çağlar boyu yeniden yorumlanmaksızın devam eden bir kutsal milli-kültürel değerler bütünü olarak tanımlar geleneği. Geleneklerin birbiriyle etkileşime girmeden ve dönüşmeden yaşamayı sürdürebildiklerini varsayar bu yaklaşım. Gadamer'in başyapıtı *Wahrheit und Methode*'de geliştirdiği hermenötik gelenek anlayışının bu iki yaklaşımın sorunlu yanlarını gösterdiğini düşünüyorum. Bu savımı açıklamak için Gadamer'in hermenötiğinin gelenek kavramına ilişkin olarak birbirini tamamlayan iki tezi içinde barındırdığını iddia edeceğim. Şimdi sırayla bu argümanlara bakalım.

Bunlardan ilki, Gadamer'in başyapıtının önsözünden başlayarak açıklamaya giriştiği gibi, evrensellik iddiası olan ontolojik bir sav: İnsan, tarihsellik ötesi bir insan doğası anlayışı çerçevesinde tanımlanamayan varlıktır, der Gadamer ve hemen ekler: İnsan yorumlayan ve hikâye anlatan, bir dile ve dünyaya doğan, bir etik yaşam-dünyasında eyleyen tarihsel bir varlıktır; yalnızca eylemde bulunurken değil, düşünürken de. Dolayısıyla, insanlık durumunun ayırt edici yanı, insanın sonlu, tarihsel ve yorumlayan bir varlık oluşudur. "Hermenötik" dediğinde Gadamer'in kastettiği tam olarak budur: Yorumsamanın insanlık durumunun ve deneyiminin bütününü kapsaması (Gadamer, 1993: xxx).

Gadamer insan varoluşunun tarihselliği ve sonluluğuna dair bu ontolojik saptamadan hareketle Aydınlanma'nın bazı iddialarını gerçekleştirilemeyecek denli abartılı ve tehlikeli bulur: İnsanın veya toplumların; bilinçlenme yoluyla bugün ve geçmiş üzerinde tam egemenlik kurabileceği, dünyayı istenç yoluyla ve gerekirse şiddet kullanarak bütünüyle dönüştürebileceği ve yeniden yaratabileceği, geçmişten miras olarak alınan gelenekleri ve tarihsel bilinci politik irade kullanarak sosyal hayattan tamamen silebileceği, tarihin yükünden ve etkisinden (*Wirkungsgeschichte*) kendini bütünüyle özgürleştirebileceği; kısaca, kökten bir aydınlanmanın hayata geçirilebileceği fikri, Gadamer'e göre, Aydınlanma'nın modern bilim ve teknolojinin mantığını model olarak alıp sosyal ve politik hayata taşımayı arzulamasından kaynaklanır (Gadamer, 1981: 104-105). Gadamer tam da bu yüzden "hermenötiğin evrensellik savının" "Aydınlanma'nın aşırılıklarını" törpüleyebileceğini, "yapma, üretme, inşa etme" yoluyla doğal ve sosyal gerçekliği bütünüyle dönüştürebileceği iddiası taşıyan modern bilinci aydınlatabileceğini öne sürer (Gadamer, 1993: xxxvii-xxxviii). Gadamer'in "Aydınlanma'nın en önemli önyargısı önyargıya karşı olan önyargıdır" demesinin sebebi de budur (Gadamer, 1993: 270). Önyargılar, insanın kendini bir gelenek içinde, bir tarihsellik bağlamında bulmasından kaynaklanır; insanın dünyaya açılmasını mümkün kılan başlangıç noktalarıdır önyargılar (Gadamer, 1977: 9; 1993: 276-277). En tehlikeli önyargı, insanın önyargısız bir konuma ulaşabileceğine dair beslediği inançtır, çünkü böyle bir önyargıyı taşıyan toplumlar ve insanlar hiçbir zaman kendi önyargılarını test edip dönüştürme şansına sahip olamazlar. Dolayısıyla, felsefi hermenötik, biz farkında olsak da olmasak da, üzerinde hiçbir zaman bütünüyle egemenlik kuramayacağımız bir geleneğe ve tarihselliğe doğduğumuzu bize hatırlatır.

Bu ontolojik savın gelenekselcilikle bir alakası olmadığını söylemiştim. Gelenek sözcüğünü duyunca irkilen modernist kulakların zaman zaman dillendirdiği geçmişi elitist bir şekilde romantize ettiği türünden görüşlerle karşılaşmasına karşın, Gadamer aslında romantik gelenekçiliği beyhude bir çaba olarak gördüğünü 1960'lardan itibaren vurgulamıştı. *Wahrheit und Methode*'nin Romantizmi eleştiren bölümleri bu yüzden oldukça aydınlatıcıdır (Gadamer, 1993: 273-282). Yorumsama, deneyim ve tarihselliğin önceliğine, pratik akıl ve etik yaşam-dünyası arasındaki diyalektik ilişkiye yapılan vurgu gibi son derece yerinde ve haklı saiklerle işe başlar Romantizm. Fakat 19. yüzyıl sonlarına doğru ulusçuluk savunusuna ve kültürcü bir muhafazakârlığa yönelerek statükoyu meşrulaştıran veya restorasyonu amaçlayan bir ideolojiye dönüşür. Oysa Gadamer'in önemsediği, modernliğin değerlerinin veya sıkıntılarının geçmişte olduğuna inanılan mitik bir kültürel gelenek veya geçmiş uğruna reddedilmesi değil; bu değerlerin tarihsel bir bağlam ve politik-sivil bir eğitim süreci (*Bildung*) içinde kazanıldığı ve toplum tarafından ancak böyle bir deneyim dolayımıyla içselleştirildiğidir. Felsefi hermenötiğin amacı, pratik aklın her zaman için belli bir tarihsel ve politik bağlamda edinildiğinin, kendini belirleyen koşulların, belirli bir etik yaşam-dünyasının dışında düşünülemeyeceğinin altını çizmektir. Başka bir deyişle, felsefi hermenötik, pratik aklın reddiyyesini yazmayı değil, sınırlarına işaret etmeyi amaçlar. Radikal bir aydınlanma yoluyla insanlığın mükemmeleştirilebileceği ve tarihsellikten özgürleştirilebileceği savı ne denli boşsa, geçmişte olduğu varsayılan kusursuz bir kültürün, mitik bir geçmişin ve yekpare bir geleneğin restorasyonu fikri de o denli anlamsızdır. Dolayısıyla, Gadamer'in felsefi hermenötiği ahlâki görecelik savını ortaya atmaz. Herhangi bir geleneğin bir diğerinden daha iyi veya kötü olduğuna karar verilemeyeceğini, geleneklerin birbiriyle karşılaştırılamayacağını, topyekûn kabul edilmeleri gerektiğini iddia eden tarihsel veya ahlâki görecelik, tarihselliğin ve sonluluğun insanın etik ve politik yargı kapasitesini adeta köreltiğini öne sürer. Oysa Gadamer'in gelenek ile ilgili ikinci tezi böyle bir iddiayı çürütür.

Felsefi hermenötiğin ikinci tezi aslında bir anlamda ilkinin mantıksal bir sonucu gibi de görülebilir: Gadamer'in gelenek anlayışı esasen Avrupa modernitesinin bir ürünüdür ve Avrupa kültürünün, Avrupa modernitesinin politik idealleri üzerine temellenmiştir. Bu argüman felsefi hermenötiğin en temel varsayımıyla da son derece uyumlu, çünkü felsefi hermenötik, bütün felsefi ve politik düşüncelerin bir yaşam-dünyası içinde hayat bulduğunu, o yaşam-dünyasının sunduğu deneyimler ve etik yaşam alanı dışında bir anlam ifade etmeyeceğini, felsefenin rolünün de bu yaşam-dünyasının tarihsel ve düşünsel serüveninin rasyonel bir dökümünü yapmaktan ibaret olduğunu moderniteyi bir yorum çağı olarak tarif ederek daha en baştan kabul etmişti. Gadamer'e göre, bir geleneğe hermenötik bir aidiyet duymak ancak ve ancak o gelenekle yaratıcı ve eleştirel bir ilişki kurulabiliyorsa mümkün olur. Bir başka deyişle, gelenekle, geçmişin mirasıyla hermenötik bir ilişki kurabilmek ancak "eski bir gelenekle her yeni karşılaşmanın artık geçmişi bire bir tekrar etmek anlamına gelmediği" modernite koşullarında gerçekleşebilir (Gadamer, 1981: 98). Bunu mümkün kılan, Reform çağı ve Fransız Devrimi ile birlikte Avrupa kültürünün kendi geçmişinden tarihsel ve düşünsel bir kopuş yaşamış olmasıdır. Bu, hermenötik bir bilincin ufukta görünmesi demektir: "Bu, hermenötiğin başlangıcıdır... Var olan her şeyin tarihselliğinin farkına varıldığı" an. Yorum çağı, geleneklerin çoğulluğunun ve bundan böyle ancak yeniden yorumlanarak yaşayabileceklerinin kabul edilmesiyle, yani yepyeni bir tarihsel ve düşünsel duyarlılığın ortaya çıkışıyla başlar (Gadamer, 1981: 97-98). Gadamer'in felsefi hermenötiğin belki de en temel kavramı olan "yorum" kavramına metodoloji sorununu aşan ontolojik ve politik bir anlam yüklemesi boşuna değildir. Gadamer modernliğin felsefi ve politik ufkunda yorum kavramının özgürlük fikri ile olan ilişkisine işaret ederek şöyle der:

> Yorum - yani gelenekler yoluyla bugüne aktarılan her şeye karşı refleksiyona dayalı bir duruş... Bugün hiç kimse modernliğin ruhuna özgü bu refleksiyondan kendini sakınamaz (Gadamer, 1974: 110, çev. D. S.).

Modernliğin yorum düşüncesi üzerinde yükseldiğini idrak etmiş toplumlar, geleneksel toplumların tersine, geleneklerin insanların yorumlarıyla biçimlendiğini fark etmişlerdir. Dolayısıyla, moderniteyle şu ya da bu şekilde temas etmiş bütün toplumlarda *yorum* fikri *tarihsel ve politik bir kazanımdır*; Avrupa kültüründe ise Reformasyon ve Fransız Devrimi'nin sebep olduğu politik ve felsefi kopuşla başlayan *tarihsel bir öğrenme süreci* (*Bildung*) sonucunda ortaya çıkabilmiştir.[13] Bu yüzden, modern toplumlarda geleneklerle kurulan ilişki aynı anda hem refleksiyona dayalı ve seçicidir, hem de tarihseldir. Gelenekleri olduğu gibi kabul etmek yerine, geleneklerle modernliğin düşünsel ve politik ufku üzerinden bir diyaloğa girmek; işte Gadamer'in "geçmişle hermenötik ilişki kurmak" veya "hermenötik bir bilince sahip olmak" derken kastettiği budur. Böyle bir tarihsel öğrenme süreci sonucunda kazanılan hermenötik bilincin zayıf bir gelenek anlayışını kaçınılmaz olarak beraberinde getirdiğini düşünüyorum. Zayıf gelenek kavramı, geçmişle her karşılaşmanın tarihsel olarak farklı bir yorum ve karşılaşma olduğunu, modern dünyada geleneklere aidiyetimizin ancak zayıf olabileceğini ima eder. Bu, geleneksel olandan tamamen farklı bir aidiyet anlamına gelir. Gadamer'in o çok ünlü terimini kullanarak ifade edersek, zayıf gelenek anlayışını içselleştirebilmek, modern dünyada geleneklerin hem geçmişle hem de farklı geleneklerle yaşanan sonsuz sayıda diyalogdan, kaynaşmadan (*Horizontverschmelzung*) ve yorumdan oluştuğunu kabul etmeyi gerektirir. Gadamer'e göre, bunu anlamak; yani geleneklerin yeniden yorumlanarak yaşamaya devam ettiklerinin, sürekli dönüşüm halinde olduklarının farkına varmak modern olmaktır.

---

[13] Gadamer'in Avrupa kültüründe yorum düşüncesinin ve hermenötik gelenek anlayışının, tıpkı modern özgürlük fikri gibi, tarihsel bir öğrenim ve eğitim (*Bildung*) süreci sonucunda ortaya çıktığını özellikle belirtmesi bir tesadüf değil: Deneyimin önceliği hermenötik düşüncede sık sık karşılaşılan bir tema. Gadamer, Richard Bernstein'a yazdığı mektupta Habermas'ı eleştirirken bu konunun önemini bir kez daha dile getiriyor. Bkz. Gadamer, 1983: 263-265.

Sonuç

Pratik aklın ve pratik felsefenin hermenötik için taşıdığı anlamı, hem gelenek ve modernite arasındaki gerilimi Gadamer'in okuma biçimiyle ilişkili olarak, hem de hermenötik düşünceye katkısı olan öteki filozofların seslerine kulak vererek bu yazı boyunca tartıştık. Gadamer'in felsefi hermenötiğinin politik açılımlarıyla ilgili olarak birkaç noktaya değinerek bu yazıyı bitirmek istiyorum.

Felsefi hermenötiğin 20. yüzyılın felsefi ve politik ufkuna yaptığı en hayati katkılardan biri, felsefenin kendi bağlamı ile, yani belli bir etik yaşam-dünyası ile girdiği etkileşimin önemine işaret etmiş olması. Gadamer teoriyi yeşerdiği zeminden, etik ve politik eylem alanından tamamen soyutlayarak anlayamayacağımızı, felsefe ve politikayı bir karşıtlık bağlamında düşünemeyeceğimizi belirtir. Sonlu ve tarihsel bir varlık olan insan için "mağara"nın ötesinde bir yer yoktur. Fakat bu, felsefenin eleştirel düşünceden vazgeçtiği anlamına gelmez. Yorum çağında felsefe kendi hikâyemizi, içine doğduğumuz etik yaşam-dünyasının ve onun tarihsel ufkunu biçimlendiren geleneklerin hikâyesini bize eleştirel bir şekilde anlatmaya devam edecektir. Fakat bunu "mağara"nın karmaşasından ve olumsallığından kurtulmak adına sistemler inşa ederek değil de, sosyal ve politik eleştiriler ve denemeler yoluyla yapacaktır. Pratik felsefe olarak felsefi hermenötik, bir kez daha vurgulayalım, felsefenin asıl amacının sosyal ve politik praksis üzerine eleştirel bir refleksiyon olduğunu belirtir. Gadamer'e göre, Avrupa felsefesi ve kültürü Sokrates'ten beri bu sav üzerine kuruludur: Kendi yaşam-dünyası üzerine düşünmeyen felsefi etkinlik olamaz. Bu, aynı zamanda, yorum çağında felsefi etkinliğin hermenötik bir alçakgönüllülüğü, deneyimin önceliğini kabul etmeyi gerektirdiği anlamına gelir.[14]

Hermenötik gelenek anlayışının yorum fikrini modernitenin tarihsel ve politik bir kazanımı olarak kabul ettiğini göstermeye çalıştım. Felsefi hermenötiğin modernlik ve gelenek arasındaki gerilimli ilişkiye dair belki de en can alıcı iddiası, yorum çağında gelenekleri kendi içlerine kapalı, kusursuz ve yeniden yorumlanamaz yekpare bütünlükler olarak düşünmekten vazgeçmemiz gerektiğidir. Bu sav içinde başka bir anlayışı da barındırır: Yorum çağında yaşamak, geçmişi sürekli gözden geçirmek ve sorgulamak, geleneklerde nelerin geleceğe taşınıp nelerin bırakılabileceğini değerlendirmek anlamına gelir. 20. yüzyıl Türk düşüncesinde hermenötik bir damarın ve duyarlığın yaratılmasında önemli bir rol oynayan Yahya Kemal'in de söylediği gibi, "Tarih yekpare görülecek, topyekûn sevilecek yahut da nefret edilecek bir şey değildir."

---

[14] Gadamer'in düşüncesini deneyimin teoriye olan önceliği bağlamında değerlendiren zihin açıcı bir tartışma için bkz. Beiner, 1997: 83-94; sonluluk fikrinin önemine ilişkin olarak özellikle bkz. 102-104.

KAYNAKÇA

Beiner, R. (1997) "Do We Need a Philosophical Ethics? Theory, Prudence and the Primacy of Ethos" ve "Accepting Finitude", *Philosophy in a Time of Lost Spirit: Essays on Contemporary Theory* içinde, University of Toronto Press, Toronto, s. 83-94, 102-104.

Beiser, F. C. (2003) *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts ve Londra.

Benhabib, S. (1992) "Autonomy, Modernity, and Community: Communitarianism and Critical Social Theory in Dialogue", Benhabib ve Dallmayr (der.), *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment* içinde, The MIT Press, Cambridge ve Londra, s. 39-59.

Gadamer, H.G. (1974) "The Problem of Historical Consciousness", Paul Rabinow ve William M. Sullivan, (ed.), *Interpretive Social Science: A Reader* içinde, University of California Press, Berkeley, California.

Gadamer, H.G. (1975) "Hermeneutics and Social Science" ve "Summation", *Cultural Hermeneutics*, vol. 2, s. 307-316.

Gadamer, H.G. (1976) "Hegel's Dialectic of Self-Consciousness" ve "Hegel and Heidegger", *Hegel's Dialectic*, çev. P. Christopher Smith, Yale University Press, Londra ve New Haven, s. 54-74, 100-116.

Gadamer, H.G. (1977) *Philosophical Hermeneutics*, çev. David E. Linge, University of California Press, Berkeley.

Gadamer, H.G. (1981) *Reason in the Age of Science*, çev. Frederick G. Lawrence, The MIT Press, Cambridge ve Londra.

Gadamer, H.G. (1983) "A Letter by Professor Hans-Georg Gadamer," Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* içinde, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, s. 261-265.

Gadamer, H.G. (1984) "The Hermeneutics of Suspicion", *Man and World*, no. 17, s. 313-323.

Gadamer, H.G. (1989a) "Back from Syracuse?" *Critical Inquiry*, no. 15, s. 427-430.

Gadamer, H.G. (1989b) "Text and Interpretation," *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter* içinde, çev. Diane P. Michelfelder ve Richard E. Palmer, State University of New York Press, Albany, New York.

Gadamer, H.G. (1993) *Truth and Method*, çev. Joel Weinsheimer ve Donald G. Marshall, Continuum, New York.

Gadamer, H.G. (1998) *Praise of Theory*, çev. Chris Dawson, Yale University Press, London ve New Haven.

Habermas, J. (1977) "A Review of Gadamer's Truth and Method", (der.) Fred R. Dallmayr and Thomas A. McCarthy, *Understanding and Social Inquiry* içinde, University of Notre Dame Press, Notre Dame ve Londra, s. 335-363.

Habermas, J. (1985) "On Hermeneutics' Claim to Universality," (ed.) Kurt Mueller-Vollmer, *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present* içinde, Continuum, New York, s. 294-319.

Habermas, Jürgen. (1985) "Hans-Georg Gadamer: Urbanizing the Heideggerian Province", *Philosophical-Political Profiles* içinde, çev. Frederick G. Lawrence, The MIT Press, Cambridge ve Londra, s. 191-199.

Habermas, J. (1987) *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, çev. Frederick Lawrence, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Habermas, J. (1989) "Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective," *The New Conservatism*, çev. Shierry Weber Nicholsen (ed.), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Hegel, G.W. F. (1991) *Elements of the Philosophy of Right*, çev. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge.

Heidegger, M. (1962) *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Harper, New York.

Heidegger, M. (1977) *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çev. William Lovitt, Harper Torchbooks, New York.

Heidegger, M. (1987) *An Introduction to Metaphysics*, çev. Ralph Manheim, Yale University Press, New Haven ve Londra.

Heidegger, M. (1993) "Overcoming Metaphysics", "The Self-Assertion of the German University", "Political Texts" ve "Only a God Can Save Us: Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger", Richard Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy* içinde, MIT Press, Cambridge ve Londra, s. 29-116.

Kolakowski, L. (1990) *Modernity on Endless Trial*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra.

MacIntyre, A. (1984) *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.

Malpas J., Arnswald U.ve Kertscher J. (ed.) (2002) *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, The MIT Press, Cambridge ve Londra.

Ricoeur, P. (1973) "Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue", *Philosophy Today*, 17, s. 150-163.

Ricoeur, P. (1990) "Hermeneutics and the Critique of Ideology", (ed.) Gayle L. Ormiston ve Alan D. Schrift, *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur* içinde, State University of New York Press, Albany, New York, s. 298-334.

Steiner, G. (1992) *Heidegger*, Chicago University Press, Chicago.

Strauss, L. (1971a) "Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy", *Interpretation* 2, no. 1, s. 1-9.

Strauss, L. (1971b) "Natural Right and the Historical Approach", *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, s. 9-34.

Strauss, L. ve Gadamer, H.G. (1978) "Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*", *Independent Journal of Philosophy*, 2, s. 5-12.

Taylor, C. (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Vattimo, G. (1988) *The End Of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*, çev. John R. Synder, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Vattimo, G. (2004) *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law*, çev. William McCuaig, Columbia University Press, New York.

Bugün Karl Polanyi'yi okumak

Ayşe Buğra*

Geçtiğimiz Ekim ayında Boğaziçi Üniversitesi'nde uluslararası bir Karl Polanyi Konferansı yapıldı. Bu, 1986'dan beri her iki yılda bir, farkı ülkelerde yapılan uluslararası Karl Polanyi konferanslarının onuncusuydu. Ben 1986'dan beri, bu konferansların biri hariç hepsine katıldım. Bogaziçi Üniversitesi'ndeki bu son konferansın, hem katılımcı sayısı hem de sunulan tebliğlerin içeriği açısından hepsini geride bıraktığını büyük bir güvenle söyleyebilirim. Bunun sebebi, sanıyorum, bugün dünyanın geldiği noktada, Karl Polanyi'nin yaklaşımının gerçekten çok anlamlı oluşuyla ilgili. Bu yazı da, Polanyi'nin neden bugün çok anlamlı olduğuyla ilgili olacak.

Polanyi'nin en önemli eseri *Büyük Dönüşüm* 1944'te yayınlanmıştı [Türkçesi, İletişim Yayınları, 2000, çev. Ayşe Buğra]. Kitabın ilk cümlesi, "Ondokuzuncu yüzyıl uygarlığı çöktü". Polanyi'ye göre, bu çöken uygarlığın en önemli özelliği, siyasi ve sosyal kontrollerden bağımsız bir biçimde kendi kurallarına göre işleyen piyasa ekonomisiydi. Polanyi, ekonomik yaşamın insan toplumundaki hayati yerini göz önüne alarak, toplum kontrolünden çıkmış bir ekonominin zaman içinde toplumun bütününü kendi kontrolüne almasının ve toplumun tamamının ekonominin bir aksesuarı haline gelmesinin kaçınılmaz olduğunu düşünüyordu. Ona göre, 19. yüzyıl uygarlığı böyle bir anormal durumu, toplumun ekonominin aksesuarı haline geldiği, tarihte eşi görülmemiş bir acayipliği yansıtıyordu. Bu acayiplik, insan toplumuyla bağdaşamaz niteliğinin yarattığı gerilimlerin yol açtığı bir dizi ekonomik ve siyasi krizden sonra çökmüştü.

Büyük Dönüşüm'ün son bölümünde Polanyi, "Yüzyıl süren kör bir 'ilerleme'den sonra insan 'yaşam alanını' yeniden kuruyor" diye yazıyordu (s.332). Bu yeniden inşa sürecinin temel unsurları, refah devleti, ulusal kalkınmacılık

---

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

ve sosyalist planlama olarak ortaya çıkıyordu. Polanyi bunları ayrıntılı olarak incelemedi, ama bu unsurlardan oluşan bir dünya düzenin 19. yüzyıl piyasa toplumlarının oluşturduğu dünya düzeninden farklı bir düzen olduğu konusunda hiç kuşkusu yoktu.

Bu İkinci Dünya Savaşı sonrası düzen, otuz yıl kadar sürdükten sonra, dünya yeniden 19. yüzyıl piyasa toplumlarının oluşturduğuna benzer acayipliklere sürüklenmeye başladı. Sadece üç beş spekülatörü değil ulusal ekonomilerin bütününü sarsan finansal krizler, bütün dünyada milyonlarca insanı etkileyen sosyoekonomik güvensizlik ve yoksulluk, artık kimsenin göz ardı edemeyeceği boyutlara ulaşan çevre felaketleri, toplumun ekonominin güdümüne girdiği, etkinlik ve büyüme amaçlarının bütün insani kaygıların önüne geçtiği bir ortamın sonuçları olarak ortaya çıktılar. Bu ortamın Polanyi'nin tartıştığı 19. yüzyıl ortamıyla olan benzerliklerinin, bugünü anlamak ve anlamlandırmak için kullanılabilecek bazı ipuçları sağladıkları düşünülebilir. Bu ipuçlarını değerlendirmek için, Polanyi'nin düşüncesi içinde önem taşıyan birkaç noktaya değinmek istiyorum.

İlk olarak, Polanyi'nin düşüncesi içinde piyasa, üretim araçlarının özel mülkiyetine atıfla tanımlanan bir kapitalizm anlayışından farklı bir şey. Piyasa toplumu, her şeyden önce, meta olmayan, yani satılmak üzere üretilmiş olmayan, bazı üretim unsurlarının meta haline getirilmesiyle tanımlanan bir şey. Polanyi'nin, hayalî metalar dediği bu üretim unsurları, emek, toprak ve para. Polanyi'ye göre emek, toprak ve paranın meta tanımı bütünüyle hayaldir. Ama emek, toprak ve para piyasaları bu hayal yardımıyla örgütlenmişlerdir ve insan faaliyetine, doğaya ve –bankacılık sistemi veya devlet maliyesi tarafından düzenlenen satın alma gücünden başka bir şey olmayan– paraya hâkim olan bu örgütlenme toplumun bütününü temelden etkileyecek bir dizi düzenleme sonucu ortaya çıkar.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, sadece üretim araçlarının özel mülkiyet nesnesi olup olmamalarından bağımsız olarak, bu örgütlenmenin, yerini, hayalî metaları meta olmaktan çıkaran düzenleyici müdahalelere bıraktığını görüyoruz. Bu bağlamda, Uluslararası Çalışma Örgütü'nün meşhur 1944 Philadelphia Şartı'nda "emek meta değildir" vurgusunun yer alması özellikle önemli. Beveridge'in gene 1944 tarihli "Özgür Toplumda Tam İstihdam" başlıklı ikinci raporunda, "tam istihdam özgür girişimcilikle bağdaşabilir, ama eğer bağdaşamıyorsa girişimciliğe müdahale edilir" diye yazdığını da unutmamakta fayda var. 1944 Bretton Woods anlaşmasının kurduğu para sistemiyle, 19. yüzyılın altın standardına dayanan meta para rejimi arasındaki farkları hatırlamakta da yarar var.

Polanyi için, iki kapitalist sistemi birbirinden ayıran ekonomik önlemler ve ideolojik ortam farkları, "eninde sonunda ikisi de kapitalizm" deyip geçilecek farklar değildi. Bu farkların önemini görmek bana bugün özellikle önemli geliyor. Özellikle önemli geliyor, çünkü İkinci Dünya Savaşı sonrası ortamı

1970'lerden sonra hızla değişmeye başladı ve bu değişim milyonlarca insanın günlük hayatını çok yakından etkiledi. Bu etki, önce, emek ve para piyasalarının, bir kere daha meta hayali temelinde örgütlenmeye başlamalarıyla kendini gösterdi. Çalışma hayatını düzenleyen kuralların değişmesi ve sosyal güvenlik önlemlerini aşındırma girişimleri bunun bir parçasıydı. Sermaye kontrollerinin kalkmasıyla bir spekülasyon nesnesi haline gelen paranın metalaşması, ekonomi üzerindeki toplumsal kontrol mekanizmalarının işlemez hâle gelişinin en önemli nedenlerinden biriydi. Toplumun ekonominin aksesuarı hâline gelişinin başka bir göstergesini, çevre felaketlerine karşı alınabilecek önlemlerin karşısındaki temel argümanda, "ekonomik gelişmeyi yavaşlatır" argümanında bulmak mümkün.

Ama bugün meta hayali, Polanyi'nin anlattığı 19. yüzyıl gelişmeleri içinde yer almayan başka bir hayalî metayı daha içeriyor. Bu yeni hayalî meta bilgi. Bugün Dünya Ticaret Örgütü'nün en çok üzerinde durduğu konulardan birinin Entelektüel Mülkiyet Hakları olması, çok yeni bir gelişmeye işaret ediyor. Bu gelişme, normal olarak satılmak üzere üretilmeyen bir şeyi, bilgiyi ve belki de daha önemlisi, onun üretilme süreçlerini yani bilimsel faaliyetin kendisini metalaştırmaya yönelik bir gelişme. Bunun bilim etosunu ne hâle getirdiği ve ne tür ahlâki sorunlara yol açtığı, bilim adamları tarafından tartışılmaya başlandı. Ama bilgiye ilişkin bu meta hayalinin başka sonuçları da var. Mesela ilaç sanayiinde, entelektüel mülkiyet haklarının, patent maliyetinin, üretimi ve kullanımı kısıtlaması yüzünden, tedavi edilebilir hastalıkların tedavi edilmesini engellemekte ne kadar önemli bir rol oynayabileceklerini biliyoruz.

Emeğin, paranın, doğal çevrenin ve bilginin bugün olduğu gibi meta haline gelmeleri kendi kendine olan bir şey değil. Bununla ilgili olarak da, Polanyi'nin çalışmasında bugün için yararlı olabilecek bazı ipuçları buluyoruz. Polanyi, "işler oluruna bırakılsaydı serbest piyasalar hiçbir zaman ortaya çıkamazlardı" diye yazıyor ve bu önermeyi 19. yüzyılda başdöndürücü bir biçimde artan yasama faaliyetiyle açıklıyor. *Büyük Dönüşüm*, liberal bir ekonominin işleyebilmesi için ne kadar çok yasa yapmak gerektiğini, ne kadar donanımlı bir bürokrasiye ihtiyaç duyulduğunu göteren pek çok örnekle dolu bir çalışma. Bugünün Türkiyesi'nden bakıldığında bu fikrin bize hiç yabancı gelmemesi gerektiğini düşünüyorum. Herhalde TBMM, bütün tarihi boyunca, son on yılda geçirdiği kadar ekonomik nitelikli yasa geçirmemişti. Bunlara bir de, ekonominin işleyişini düzenleyen yüzlerce yönetmeliği eklersek, serbest bir piyasa ekonomisi kurmanın ne kadar çok devlet müdahalesi gerektirdiğini görmemiz çok zor olmaz.

Ama Polanyi, bu piyasa ekonomisinin doğuşu bağlamında artan müdahalenin sadece piyasayı kurmak için değil, aynı zamanda toplumu piyasanın, özellikle hayalî metalarla ilgili piyasanın yıkıcı etkilerinden korumak için de gerekli olduğunu yazıyor. Bu yüzden de, 19. yüzyılın toplumsal dinamiklerini belirleyen bir "çifte hareketten söz ediyor". Polanyi'nin deyişiyle, "Piyasa sürekli genişliyor, ama bu hareket aynı zamanda genişlemeyi belirli yönlerde kısıtlayan karşıt bir hareketle karşılanıyordu. Bu karşıt hareket, toplumun korunması açısından hayati bir önem taşımakla birlikte, son tahlilde, piyasanın kendi kurallarına göre işleyişle, dolayısıyla piyasa sisteminin kendisinin çelişiyordu" (s.191).

Polanyi'nin sözünü ettiği karşıt hareket, 19. yüzyıl Avrupası'nda, devletin, sınıf temeli olmayan, toplumun farklı kesimlerinden gelen tepkiler sonucu piyasanın işleyişine müdahale etmesiyle kendini gösteriyordu. Ama toplumun piyasaya tepkisi bununla sınırlı değildi. Nitekim, Polanyi, "Alman faşizmini anlamak için Ricardo İngilteresi'ne bakmak gerekir" diye yazmıştı. Kastettiği, piyasa ekonomisinin insan toplumu üzerinde yıkıcı bir etkisi olduğu, insan toplumunun kaçınılmaz olarak kendini bu yıkıcı etkiden korumaya çalışacağı ve bu kendini koruma çabasının her zaman ahlâki ve siyasi açıdan kabul edilebilir biçimlerde ortaya çıkmayabileceğiydi.

Bu noktanın da, günümüz açısından önemli olduğunu düşünüyorum. Günüzümüzün Polanyivari bir açıklaması, etnik ve dinî aidiyetin bugün neden bu kadar önem kazandığını, İslâmi terörün nasıl bu kadar çok nefer bulabildiğini açıklamakta kullanılabilir. Türkiye özelinde, hem gözardı edilemeyecek bir biçimde güçlenen dinî muhafazakârlığı hem de pek tanımadığımız türden ırkçı özellikler de sergilemeye başlayan milliyetçiliğin yükselişini açıklamakta kullanılabilir. Bunlar sevimli şeyler değil. Ama Polanyi'nin Alman faşizmi analizinde görüldüğü gibi, piyasa ekonomisine ve onun yıkıcı etkilerine karşı ortaya çıkan toplumsal tepkilerin sevimli tepkiler olması gerekmiyor.

Polanyi, ekonominin mutlaka insan iradesiyle, insani ve toplumsal amaçlar doğrultusunda düzenlenmesi gerektiğini, ama bu düzenlemenin ne ölçüde istenilir bir düzenleme olacağının, insani ve toplumsal amaçların nasıl tanımlandığı ve nasıl ulaşılabilir kılındığına bağlı olacağına yazıyordu. *Büyük Dönüşüm*'ün son bölümünün başlığı, "Karmaşık Bir Toplumda Özgürlük". Polanyi burada geçmişe, 19. yüzyıl piyasa ekonomisinin gerisindeki geleneksel toplumlara geri dönüşü önermiyor. Aksine piyasa toplumunun, bütün yıkıcı etkileriyle birlikte, kişisel özgürlük alanının ciddi bir biçimde genişlemesine yol açtığını yazıyor. Buradan özellikle Türkiye için çok önemli bulduğum bir kaç cümle ile bitirmek istiyorum: "...korunmaları büyük önem taşıyan özgürlükler vardır. Barış gibi bunlar da ondokuzuncu yüzyıl ekonomisinin yarattığı şeyler, ama biz artık bunları kendi içinde değerli bulmaya başladık... Çöken piyasa ekonomisinden miras kalan bu yüksek değerleri korumak için elimizden gelenleri yapmamız gerek. Bunun büyük bir iş olduğu meydanda. Piyasa ekonomisi içinde ne özgürlük ne barış kurumsallaşabilirdi. Çünkü onun amacı kâr ve refah yaratmaktı, barış ve özgürlük değil. Bunlara sahip olmak istiyorsak, gelecekte bunun için bilinçli çaba göstermek gerekecek; bunlar önümüzdeki toplumların seçilmiş amaçları olmak zorundalar" (s. 339).

Bence Polanyi'nin günümüz için en anlamlı mesajı şu şekilde özetlenebilir: Piyasa toplumu kendiliğinden ortaya çıkan doğal bir düzen değil, insan eliyle kurulan bir düzendir. Piyasa toplumunun ortaya çıkışı ve işleyişinin insan iradesinden bağımsız olmaması gibi, piyasa toplumunun ötesinde ne bulacağımız da insan iradesinden bağımsız değildir. Bu mesaj bana çok anlamlı geliyor, çünkü bugün bütün dünyaya hâkim olan ideolojik ortamdan kaynaklanan mesajın bunun tam tersi olduğunu düşünüyorum. Ekonominin ve toplumun insan iradesiyle biçimlendirilemeyeceği mesajının bu ideolojik ortamın temel özelliği olduğunu düşünüyorum. Böyle bir ortamda, Polanyi'nin insan iradesinin işlerlik kazanabileceği bir hareket alanı açtığı söylenebilir.

Can havliyle düşünmek: Onuncu Karl Polanyi Konferansı üzerine

*Asena Günal**

Onuncu Karl Polanyi Konferansı ile ilgili olarak Açık Radyo'da kendisiyle söyleşi yapan Ömer Madra'ya "can havliyle düşünmek"ten söz ediyor Ayşe Buğra. 1980 sonrası hâkim hale gelen neoliberal küreselleşme karşısında adeta can havliyle bilim yapıldığından... İnsan hayatını altüst eden küresel piyasa ekonomisi karşısında akademik çalışmaların, toplum üzerinde, mevzuat üzerinde, politikalar üzerinde etki yapacak şekilde tasarlanmaya başladığından...

Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Politika Forumu tarafından düzenlenen Onuncu Karl Polanyi Konferansı, 14-16 Ekim 2005 tarihleri arasında Boğaziçi Üniversitesi'nde gerçekleştirildi. Çalışmalarında Polanyi'nin düşüncelerini kullanan ya da onun düşünceleri üzerine çalışan çeşitli akademisyenleri biraraya getiren konferansa katılım epeyce yoğundu. Asya, Avrupa ve Latin Amerika ülkelerinden ve ABD'den 100'e yakın akademisyen 22 ayrı oturumda tebliğ sundu.

Karl Polanyi konferanslarının ilki 1986 yılında Budapeşte'de yapılmış. O zamandan beri iki yılda bir sürekli artan bir katılımla yapılmaya devam ediliyor. 1987'de Polanyi'nin kızı gelişme iktisatçısı Kari Polanyi-Levitt ve Margie Mendell'in girişimleriyle Montreal'deki Concordia Üniversitesi'nde bir Karl Polanyi Enstitüsü kurulmuş. Enstitü'nün başkanlığını yürüten Mendell, konferanstaki açılış konuşmasında kurumun çalışmalarını ve Polanyi'nin bütün eserlerinin dijital ortama aktarılarak herkesin erişimine sunulacağını anlattı. Enstitü'nün onursal başkanı Kari Polanyi-Levitt de babasının çalışmalarının günümüz için öneminden söz etti.

Karl Polanyi'nin en önemli eseri *Büyük Dönüşüm*, ilk olarak 1944'te yayınlandı. Ancak, küçük bir entelektüel çevrenin dışına çıkıp yaygın şekilde tartışılması 1980'lerden sonra oldu. Bunun nedeni, Polanyi'nin 19. yüzyıl piyasa

---

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Atatürk Enstitüsü.

ekonomisi çerçevesinde anlattığı şeylerin, 80'lerin küresel piyasa ekonomisini de açıklıyor oluşuydu. Polanyi'nin insan doğasına aykırı dediği piyasa toplumu bütün dünyaya dayatılır, ekonomik liberalizm dokunulmazlık hâlesiyle kuşatılır ve sosyalizmden ümit kesilirken *Büyük Dönüşüm*, pek çok dile çevrildi. Türkiye'de de ilk olarak 1986'da Ayşe Buğra çevirisiyle yayınlandı.

Polanyi piyasa sistemini 19. yüzyıla özgü bir garabet olarak tanımlar. İnsanların malları ya da hizmetleri değiş tokuş etmek için karşılaştıkları yer olarak piyasa her zaman vardır. Ancak ekonominin bütününe hâkim oluşu, 19. yüzyıla özgüdür. Ekonomik faaliyetin tamamının toplumun kontrolünden kurtulup kendi kurallarına göre işleyen piyasalarca yönlendirildiği bu sistemin, Polanyi'ye göre, insan doğasıyla bağdaşması imkânsızdır. Polanyi, "çifte hareket"ten söz eder. Doğal olduğu sürekli kafamıza kakılan piyasa ekonomisinin kurulmasının devlet müdahalesi olmadan gerçekleşmeyeceğini (Türkiye'de son yıllarda artan kanuni düzenlemeleri düşünün) ve toplumun yasal ve kurumsal önlemlerle kendini koruduğunu söyler. Tabii bu koruma her zaman bu tür önlemlerle yapılmayabiliyor; faşizm, mafyalaşma, aile ve cemaat bağlarına sarılma da piyasadan korunmanın yöntemleri olabiliyor.

Polanyi'ye göre, piyasa ekonomisinin önemli özelliklerinden biri de "meta efsanesi". Piyasada değiş tokuş edilmek üzere üretilmedikleri yani meta olmadıkları için, emeğin, toprağın ve paranın metalaşmasının insan toplumu ve doğa üzerinde yıkıcı etkileri olduğunu söylüyor. Emeğe meta muamelesi yapmanın sonucu yoksulluk ve ekonomik güvensizliğin yarattığı asosyal davranışlar, doğaya meta muamelesi yapmanın sonucu doğal felaketler ve paraya meta muamelesi yapmanın sonucu da ekonomik krizler şeklinde karşımıza çıkıyor. Konferansta meta olarak para geri planda tutulmuştu. Bunun yerine dördüncü bir hayalî meta olarak bilgi ele alındı. Böylelikle Polanyi'nin çalışması ilk defa fikrî mülkiyet hakları bağlamında gündeme gelmiş oldu. "Toplumu ve doğayı meta efsanesinden korumak", bu yılki konferansın temasıydı. Ve bilginin metalaşması da, korunmamız gereken bir gelişme olarak son yıllarda iyice öne çıktı. Piyasa ilişkileri emek ve topraktan bilgi ve yaratıcılığa geçtiği için böyle bir dördüncü hayalî metadan söz etmek mümkün. Üstelik de son derece yaşamsal sonuçları olan bir meta... Çokuluslu gıda şirketlerinin yüzyıllardır yetiştirilen tarımsal ürünlerin patentini alması, terminatör tohumlar, bilimsel ve sanatsal faaliyetlerin ticari çıkarlar tarafından belirlenmesi, Afrika'da milyonlar AIDS'ten kırılırken jenerik ilaç üretiminin yüzsüzce engellenmeye çalışılması... Tüm bunlar bilgi ve yaratıcılıkla ilgili meta efsanesine karşı çıkmamız için yeterli. Ve bu karşı çıkışta Polanyi'nin kurduğu çerçeve son derece önemli. Konferansta fikrî mülkiyet hakları üzerine pek çok tebliğ sunuldu. Amerikan hegemonyasının temel taşı ve birtakım eşitsizliklerin dayanağı haline geldiği belirtildi.

Burada tek tek tebliğlerden söz etmek zor. Umarız bir kitapta biraraya getirilirler ya da Sosyal Politika Forumu'nun web sayfasında (www.spf.boun.edu.tr) yer alırlar. Bazı ana başlıkları aktarmakla yetinelim: Refah devletinin ötesinde sosyal politika ortamı; küreselleşme ve Güney'de toplumsal dönüşüm; metalaşma ve kredi; enformasyon çağında bilgiye ilişkin etik sorular; metalaşmaya karşı toplumsal hareketler; yoksulluk, toplumsal dışlanma ve toplumsal değişim; bilimsel bilginin metalaşması ve entelektüel mülkiyet; piyasanın sınırları, eyleyicilik ve kamu politikası; sağlığın metalaşması; toprağın metalaşmasının sınırları ve sürdürülebilir yerel kalkınma; emeğin metalaşmasına bir karşılık olarak temel gelir.

Konferansta daha iyi bir gelecek tahayyüllerine yer veren tebliğler de vardı. Mesela Pat Devine tebliğinde yeni bir hegemonik strateji, radikal demokratik bir proje oluşturmanın gereğinden söz etti. Bu projede müşteri değil vatandaş, bencillik değil dayanışma ve yabancılaşma değil katılım hâkim. Onuncu Karl Polanyi Konferansı, işte bu radikal demokratik projenin inşası yolunda atılmış önemli bir adımdı.

Abstracts (İngilizce özetler)

A society that cannot be imagined: "Center without periphery" and Occidentalism in Turkey

MELTEM AHISKA

The article starts by analyzing a Karagöz play, adapted and re-written in 1940 by Baltacıoğlu. In this play, the "traditional" Karagöz figure is used as a vehicle to attack some "foreign" figures, such as Charlie Chaplin, Tarzan, Greta Garbo, which have infiltrated Turkish culture through American movies. However, the main character that deserves aggression according to the play is a Turkish intellectual, portrayed as a weakling who has surrendered to the influence of Western culture. The anti-Westernism apparent in this play and many other discourses on culture in Turkey finds its place within the Westernization problematique, which opposes Western technique to Turkish culture. Accordingly, Turkey should take Western goods and techniques, yet has to preserve its inherent "essential" culture. The article attempts to criticize this conceptualization by extending the frame of analysis, and reading the duality of the technical/cultural as a symptom of "fear of society", which is informed by Occidentalism. Interpreted in this perspective, the "center-periphery opposition" formulated by Şerif Mardin, re-appears as a "center without periphery". When those in the "center" cannot imagine the social as an autonomous dynamic realm, the "periphery" is conceptually reduced to a non-entity, and is only evoked within a supposedly timeless and harmonious unity. The article discusses this question with reference to the historical divide between the modern and the traditional, namely between West and East.

⌘

Integrative society and its discontents: Some critical notes on center-periphery paradigm

FETHİ AÇIKEL

Starting with a panoramic review of structural-functionalist literature, this paper deals with how the question of society had been conceptualized as an integrative cultural system by Parsons, Shils and Eisenstadt. Edward Shils, inheriting the model of integrative society develops a conceptual framework to differentiate central and peripheral value systems in a given society. According to that model, social relations were perceived as a matrix of consensual and dissensual trends, a matrix in the last instance determines the loci of certain institutions and values within a power configuration. Elaborating these theoretical presuppositions in the cases of Ottoman and modern Republican histories, Şerif Mardin provides a stimulating framework of analysis to understand both centrifugal and centripetal dynamics as reflected upon institutional structures and intra-elite conflicts. Though culturalist in its premises, Mardin also creates a stimulating literature that focuses on the conflictual nature of relations between different institutions and the domain of culture in the course of mdoernization. This version of center-periphery distinction places institutions such state, bureaucracy, modernizing elite, intellectuals etc. at the center of its analysis as they are considered alienated from traditional values of the masses. Thus Mardin primarily focuses on Westernized elites and their relations with the representatives of traditional values. There is no need to reiterate that Shils's conceptual model in the hands of Mardin turns out to be analytical tool that examines centrifugal and confrontational relations between the state and society in the process of modernization. As the axis of duality rests upon Western utopias and Islam, Mardin delineates center-periphery relations in strictly cultural terms, and thus, argues this paper, misses the opportunity to beyond a dualistic and culturalist account of Turkish modernization. This paper questions not only the conceptual and theoretical premises of the center-periphery literature, but also argues that Mardin's dualist culturalist account faces serious shortcomings when it comes to analyze the inverted center-periphery relations and the institutionalization of dual and/or multiple power configurations in which state bureaucracy no longer fulfils the Platonic and Promethean 'function'. To the extent Islamic values and conservative elites get integrated into the political, cultural and economic institutions, the classical analytical distinction between secular center and Islamic periphery looses its vigor, as Islamic-conservatism emerges as an unofficial center, a center which tends to suppress its own periphery. The paper argues that power relations are far complex and multi-dimensional in contemporary Turkey than the period which Mardin's original article analyzes, and thus can not be grasped without the help of a new configurational analysis that refrains from dualist and culturalist accounts of late Turkish modernity.

The limits of historical interpretation within center-periphery paradigm

SUAVİ AYDIN

The main thesis of this article is that the political and social analysis of center-periphery dichotomy is based on an Orientalist approach. Those who study the institutions and the history of Ottoman Empire and the Middle East with this analytical tool, can be criticized of being reductionist as they do not utilize enough historical, geographical and anthropological sources. Explaining the weakness of political participation in modern Turkey with reference to an institutionalized center during the Ottoman period is challenged. So is the construction of a constant center-periphery split which today reflects itself as the tension between elitist-modernist center and pious-democratic periphery.

The continuity of state, the protection of revolution, the problem of control of society: Some notes on the limitations of center-periphery paradigm

ALİM ARLI

Many theories have been generated in order to analyze the field of Turkish politics in the last fifty years. The most accepted one among these is center-periphery model of Şerif Mardin. The present study deals with the level of currency of this model in the present day. I analyze the theoretical, historical and actual limitations of this paradigm with reference to recent studies on Turkish politics. The transformation of Turkish society in the last thirty years is the basis of the criticism of this argument. In this article, I analyze the meaning of orientalist and occidendalist discourses on the center-periphery debate which lose their legitimation gradually. The criticism of these discourses which have been influential in shaping the space of Turkish politics and culture have to be thought also in analyzing the tensions between center and periphery. Novel social agendas because of ethnic and religious movements are other factors in reconstructing the space of Turkish politics. The factor which defines the limits of this formation is the founding normative contents and political institutions of late Ottoman and early Republican modernization. Additionally, military coups have defined parameters of politics of "prevention and exclusion" in the Turkish political space by constructing some new political institutions. The model of center-periphery explains Ottoman political system and the general lines of political formation of early Republican period. Nevertheless, especially the political and social evolutions after 1980s weakened many hypotheses of this model and showed the necessity of new definitions of Turkish politics. Along with these arguments, I analyze the theoretical, historical and actual dimensions of center-periphery model and point out the limitations of state-centered and elitist discourses.

⌘

Rethinking center-periphery relations in the 2000's

LEVENT GÖNENÇ

From the beginning of the 1970's, center-periphery paradigm had been frequently used by those social scientists, working on the Ottoman-Turkish modernization processes. However, because of a shift in scholarly attention to new (and according to many) more important cleavages in Turkish society, this intellectual tool became less and less attractive in the course of time. This article concerns whether this paradigm can still be utilized to study the integration problem of Turkish democracy. On the basis of a critical reading of the classical works on the subject, we shall argue that, if it is revised on two points, this dichotomy can still provide a key to understand and explain the political dynamics in Turkey: First, the previous literature put emphasis on binary opposites within the framework of a single-axis confrontation pattern, e.g. "state-society" "elites-masses", "little culture-great culture". Unlike such a one-dimensional approach, we propose to consider multiple tension axis and multiple confrontation domains. Thus we shall analyze center-periphery relations in Turkey basically in the light of the "civil society-political society" distinction. Second, although the heterogeneity of the periphery had been a recurrent theme in previous studies on the subject, the contours of this heterogeneity were not well-defined. Departing from this observation, we shall attempt to develop a new subcategorization within the main periphery category, namely "near periphery" and "far periphery". We shall consequently argue that center-periphery cleavage is still relevant in contemporary Turkey. This cleavage is particularly visible between the relations of the center and the far periphery and, within this context, the actors of the near periphery may play a significant role to appease this tension, which creates a major obstacle to the consolidation of democracy in Turkey.

⌘

On the cultural alienation thesis

MENDERES ÇINAR

Defined as alienation of the center from the periphery due to Kemalist secular center's failure to recognize the role of Islam in the Muslim periphery, cultural alienation thesis has been widely used as an explanatory model in Turkish politics. This paper discusses some of the shortcomings of the cultural alienation thesis in explaining contemporary Turkish politics by challenging its underlying conceptualization of social integration as cultural integration around central values. To this end, it emphasizes the political nature and power dimension of social integration, questions the viability of cultural integration from a normative perspective and defines Kemalism in terms of political rather than cultural alienation. Using cultural alienation model as an analytical tool, it is claimed, is prone to attributing an Islamic essence to Turkish society, making a reductionist reading of Turkish political history and misplacing the sources and remedies of Turkey's democracy-deficit.

⌘

Contemporary tendencies in the organization of public life and the production of the city

İHSAN BİLGİN

The subject of this article is the critical role played by the real-estate investments within the new regime of capital accumulation that has taken place in the last quarter of the century. In the first part of the article this new historical position of the real-estate investments has been evaluated within the historical perspective of the building sector and the production of the city, while in the second part its effects on the organization of public life has been the subject.

⌘

The existence of core-periphery dichotomy at the economic level

SELİN SAYEK BÖKE

This study analyzes the existence of the core-periphery dichotomy at the economic level. The recent globalization wave has led to a new divison of labor and division of production among the countries, contributing to the deindustrialization of the core countries, reflected by the increasing share of services sector in these economies' total production, and the industrialization of the periphery countries. However, though this industrialization pattern has led to the diminishing of the core-periphery dichotomy in the dimension of industrialization it has not affected the existing core-periphery (north-south) dichotomy in the dimension of income levels. The existing core-periphery dichotomy at the international level reflects itself as social and economic regional imbalances at the national level in Turkey. Upon examining the explanation of the core-periphery dichotomy according to economic theory, this paper analyzes the existence of the dichotomy at the international and national levels. The study concludes that as long as the existing international production cycle prevails the core-periphery dichotomy will be sustained.

Marxist approaches to international political economy

ALİ MURAT ÖZDEMİR

The literature that extends Marxism to the discipline of international political economy has grown over the last two decades. This article reviews the number of different ways in which Marxist Political Economy is applied within international political economy as a seperate new discipline. Within this context, the article explores common commitments between competing Marxist schools of thought within international political economy. It does so by engaging with the recent works on the realm of epistemology that enables us to re-think the foundations of political economy including international political economy.

Homo Balkanicus, Crazy Turks and others

SEZGİ DURGUN

This paper seeks to understand the formation of *unique* national identifications, as they are portrayed in literary works. In this context it attempts to discuss how "uniqueness" of such identifications (*Homo Balkanicus* or *Crazy Turks*) is constructed through the problematic relation to the "Western model". The main argument of the paper states that the imagery of bestseller Turkish novel, *Şu Çılgın Türkler* (2005) is analogous to the idea of *Homo Balkanicus* especially with regard to the enunciation of irrationality as a virtue, which seems like a common romantic response to the "Western rationality". In order to examine the possible mechanisms that govern this response I used Friedrich Nietzsche's philosophical view of "master and slave morality" and the mechanism of *ressentiment* as a conceptual tool. In this framework Liah Greenfeld's application of this Nietzschean perspective to different types of nationalisms provided me the prospect to view the novel, *Şu Çılgın Türkler*, from the perspective of *ressentiment*. Therefore, in this paper I endeavor to question the following points: Is the novel *Şu Çılgın Türkler*, just a late literary attempt to romanticize Turkishness as a historical identity or is it an indicator of *ressentiment* –defined in Nietzschean lines– emerging from the East as a challenge to the Western identity politics?

Moreover, the everlasting conflict between history and literature, fictitious texts and factual texts, seems to be compromised by the author of the book who claims that the reality of the Turkish war of independence is greater than the possible products of the imagination. Hence, it is a challenge which attempts to dethrone the ancient status of the epic whose major concern is to be larger than life. Thus this paper inquires whether this novel is more than a literary work, reviving a "passed moment" in the present time, on the threshold of an encounter between East and West.

⁂

Woman and eugenics in Turkey

G. GÜRKAN ÖZTAN

Eugenics, formulated by F. Galton in 19th century, was a fundamental and significant aspect of some of political, cultural and social movements in the 1920s, especially between the two world wars. The goals of eugenic can be summarized as to create more strong, intelligent people and to save social resources by including selective bleeding and genetic engineering. Also eugenics as a social project was linked to the concepts of race, gender, nation and social hygiene and thought as a mechanism providing population control by encouraging "healthy people" to have children while preventing the "others" from doing so. Marriage and the role of woman in family were the main issues of eugenic politics. From intellegence tests to multiple health survey, a new marriage procedure was tried to be institutionalized in many Western countries. Eugenic politics were articulated to nationalism in Turkey, in the process of constructing national identity by referring to race, especially in the 1930's. First of all, the aim of this study is to analyze eugenic arguments and the image of woman in eugenic perspective including state politics and literature. In this context it can be observed in the interconnections between nationalism and "new" features of modern woman that was aimed to be invented. Then I try to discuss that any correlation can be set between "strong" woman in the 1930's and nowadays' fetishism that closely related to capitalist system about being "fit" or not. Similarities and diversities among the discourses will be evaluated with a critical perspective by taking into account the changes in the socio-political atmosphere.

⁂

Gadamer's practical philosophy: Tradition and the priority of experience in hermeneutical thought

DEVRİM SEZER

One of the central assumptions of Gadamer's thought is that his philosophical hermeneutics represents a contribution to the Aristotelian tradition of practical philosophy. The purpose of this essay is to explore this issue by paying special attention not only to Gadamer's understanding of the role and meaning of practical philosophy in the age of interpretation, but also to the way in which Gadamer depicts the tension between tradition and modernity in philosophical hermeneutics. By drawing on Gadamer's work, with particular emphasis on some of the concepts employed in his hermeneutics such as *phronesis*, *Bildung*, *Sittlichkeit*, fusion of horizons and interpretation, I hope to show that Gadamer's hermeneutics entails a modern articulation of tradition, which suggests that living traditions are sites of ongoing debates, internal revisions and critical turns, and that the notion of a closed horizon that supposedly encloses a tradition is an abstraction. In this respect, Gadamer's vision of tradition goes beyond the caricaturised account of tradition that is bandied about in liberal/modernist thought and in the conservative outlook – both of which either tend to overemphasise the boundedness, distinctness and internal homogeneity of traditions or fetishise them in ways that put them beyond the reach of critical discussion in social and political life. Gadamer acknowledges that the hermeneutical approach towards traditions is a rational, historically oriented one, with the understanding that in the modern world one cannot simply swallow traditions but has to enter a reasonable dialogue with them. This is ultimately what Gadamer means by one of the vital concepts of his hermeneutics, namely, "interpretation", i.e., the reflexive position concerning all that is handed down by traditions. The essay aims to capture this dialogical thrust of Gadamer's hermeneutical understanding of tradition with the concept of "weak tradition."

Add a dimension to your sociology research...

sociological abstracts

Comprehensive, cost-effective, timely coverage of current ideas in sociological research

Abstracts of articles, books, and conference papers from nearly 2,000 journals published in 35 countries; citations of relevant dissertations as well as books and other media.

Now featuring:
- **Cited references**
- **Additional abstracts covering 1963-1972**

Available in print or electronically through CSA Illumina *(www.csa.com).*

Contact sales@csa.com for trial Internet access or a sample issue.

CSA ILLUMINA
www.csa.com

Toplum ve Bilim

Göker Hemderdimiz Edward Said **Makdisi** Edward Said ve tarihyazımı **Yıldırım** Batı siyasal aklının analitiği **Irzık** Türkiye'de felsefe ve bilim tarihi yapmak üstüne **Buğra** Devletçi dönemde yoksulluğa bakış ve sosyal politika **Akın** Erken Cumhuriyet dönemi sosyal tarihçiliğinde dilekçeler **Somersan** Güney'in askerî darbelerinde insan hakları ihlalleri **Akıncılar Onmuş** Doğu Asya deneyimiyle hesaplaşmak

İslamoğlu Bağımsız düşüncenin üretilme alanı olarak *Toplum ve Bilim* **Belge** "Toplumsal bilim", siyaset ve akademya **Bora** Asaf Savaş Akat'la söyleşi **Buğra** Çevreden konuşmak **Aydın** Türkiye'de sosyal bilimlerin değeri ve sınırları **Ergut** Disiplinlerarasılık, teori ve tezden çıkmış kitaplar **Taşkın** Akademik üretimin demokratikleştirilmesi **Önder** Hakem ve jüri sistemlerinde aleniyet **Keskin** Sınırlara dönüş: Sokal meselesi **Keyder** İmparatorlukta hukuk ve meşruiyet **Toprak** Türkiye'de "sol faşizm" ya da otoriter modernizm **Saraçoğlu** Ülkücü hareketin bilinçaltı olarak Nihal Atsız

Türker Erk ile erkek **Atay** "Erkeklik" en çok erkeği ezer! **Onur - Koyuncu** Sosyalizasyon sürecinde erkeklik **Cengiz - Tol - Küçükural** Hegemonik erkekliğin peşinden **Somay** Yasaklanmış manifesto **Şefkatli Tuksal** İslâmcı erkekliğin inşası - Geleneksel rollerin ihyası **Özbay - Baliç** Erkekliğin ev halleri! **Kayıran** Türk şiirinde erkek imgesi **Erol** İktidar, erkeklik ve teknoloji **Ulusay** Günümüz Türk sinemasında "erkek filmleri" **Arslan** Yeşilçam'ın erkekleri ne istiyor? **Petzen** Alman ve Türk erkeklikleri Almanya'da işbaşında **Alemdaroğlu - Demirtaş** Mynet'te erkeklik halleri

Nalbantoğlu Derrida'nın 'kurgusöküm'ü: 'Özne'siz bir söyleme doğru **Direk** Derrida'nın ardından: Ölüm, kültür ve dil **Camcı** Derrida ve politik duruş **Makal** 65. Yılında Millî Korunma Kanunu **Aydın** Türkiye ekonomisinde krizlerin sorumlusu kim? **Lordoğlu** Türkiye'de yabancıların kaçak çalışması **Ergur** Kredi kartı kullanımında zaman algılaması ve borçlu yaşam **Ertekin** Öz Soy Operası: Kayıp bir destan, kayıp bir tarih **Batur** Psikoloji tarihinde köken mitosu ve Georg Anschütz **Tezcan** Üniversite ders kitaplarında etik sorunu

Toker Oyuna girme - Oyunu seyretme: Platon'a karşı Aristoteles **Pala** Anlam ufuklarında bir kaynaşma: Oyun ve spor **Özdoğan** Oyun, ütopya ve spor **Akın** Cumhuriyet döneminde beden terbiyesi ve spor politikaları **Emrence** Marksizmden küreselleşme okuluna spor sosyolojisi **Yurdesin** Futbol, kamusal alan ve demokrasi **Gökalp** Medya ve spor ya da spor/futbol medyası **Gürten** *Harpastum*'dan televizyon futboluna **Talimciler** Bir meşrulaştırma aracı olarak Türkiye'de futbol **Koca - Bulgu** Spor ve toplumsal cinsiyet: Genel bir bakış **Çelebi** Atlantiğin iki yakası arasında yeni dönem **Özdemir - Özdemir** Kalkınma, uluslararası işbölümü ve eleştirel gerçekçilik **Yalçınkaya** Stigma: Üniversite - Bilim, devlet, milliyetçilik **Keskin** Hobbescu devletten liberalizme geçişte ussallığı ararken

Bora - Erdoğan "Zengin" bir araştırma gündemi, "yoksul" bir literatür **Buğra** İşadamları ve toplum **Köse - Karahanoğulları** Türkiye'de faktör ve varlık gelirlerinin sınıfsal temelleri **Türkeş** Milenyum çağı insanları **Doğuç** Yeni orta sınıfların gözünden zenginlik ve yoksulluk **Pérouse - Danış** İstanbul'da güvenlikli siteler **Mağgönül** Teşvikiye-Nişantaşılıların "serveti" **Ünsal** Bir zenginleşme biçimi olarak müteahhitlik **Odabaş** Modern beden kültüründe güzellik salonları **Sunata** Türkiye'de(n) gizil beyin göçü

Birikim Yayınları

12.00 YTL

ISSN 1300-9354

9 771300 935002